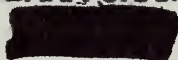


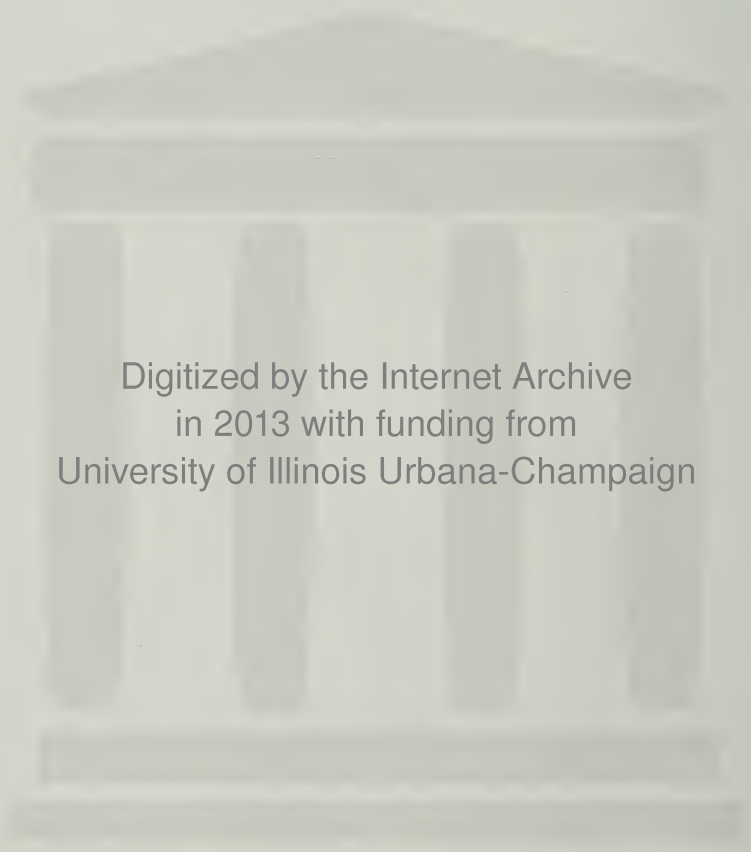
909.09822

P462

no.74-75

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN





Digitized by the Internet Archive
in 2013 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

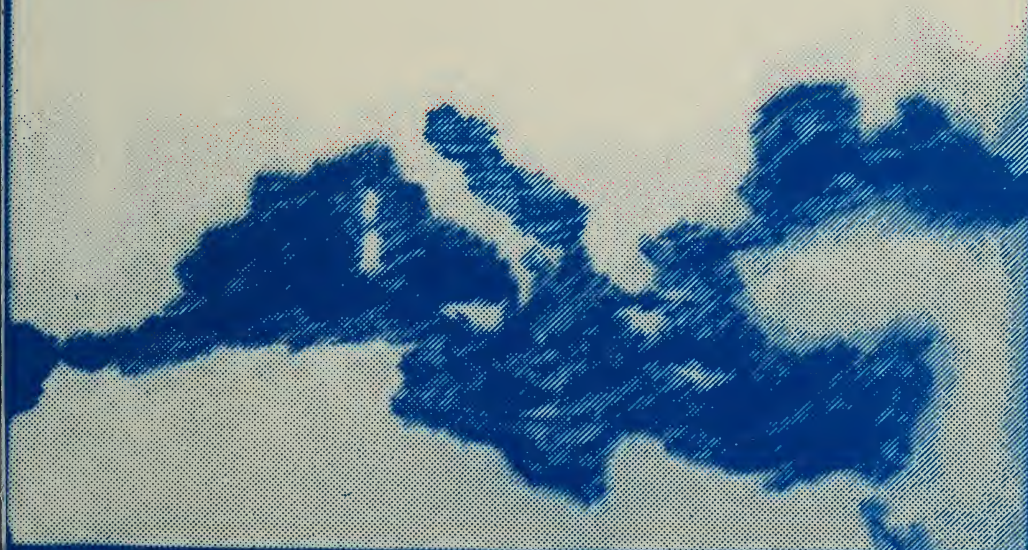
07822
2
75
6

ju

Ø12-61

15

NASSER - 25 A



Peuples Méditerranéens N° 74-75
MEDITERRANEAN PEOPLES

Comité de patronage - Committee of patronage

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jamel Eddine Bencheikh, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Etti, Bernard Kayser, Henri Lefebvre†, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut†, Mouloud Mammeri†, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Léopold Sedar Senghor, Paolo Spriano†, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous..

Collectif de rédaction - Editorial collective

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud†, Edmund Berke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannover, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascont†, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat†, Joe Stork, Habib Tengour.

Comité de direction - Managing committee

Nicole Beaurain, Najib El Bernoussi, Charles Bonn, Victor Borgogno, Abdallah Bounfour, Zouhaïer Dhaouadi, Nirou Eftekhari, Monique Gadant†, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Farhad Khosrokhavar, Franck Mermier, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Eléni Varikas, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamitti, Jean-Pierre Zirotti.

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus / Individuals : 230 FF; Institutions / Institutions : 380 FF

Le numéro ordinaire (160 p.) / One normal copy : 90 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies / Distribution in bookstores

Dif' Pop, 21 ter rue Voltaire, 75011 - Paris

Tel. (1) 40.24.21.31 - Fax. (1) 43.72.15.77

Rédaction, administration, abonnements

Editor, management, subscriptions :

B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07

Directeur de publication/Director of the publication : Paul Vieille

NASSER - 25 ANS

PEUPLES MEDITERRANEENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N° 74-75

Revue trimestrielle

janvier-juin 1996

Alain Roussillon : Nasser - 25 ans	
Les termes de l'impossible bilan.....	3

Avatars de la légitimité

Alain Roussillon : Le nassérisme à travers les âges :	
recompositions de la formule du pouvoir	
et de la légitimité	13

Mutah Safadi : Nasser ou la modernité interdite.....	49
---	----

Muhammad Sid-Ahmad : Auto-critique du soutien	
inconditionnel à Nasser	67

Dina El Khawaga : Entre mémoire et oubli :	
qui sont les jeunes nassériens?	77

Malika Zeghal : Nasser et les oulémas d'Al-Azar :	
la ré-invention d'une mémoire politique :.....	101

Bernard Botiveau : L'Encyclopédie Gamal Abdel Nasser	
du fiqh islamique : Nationalisme arabe	
et codification de la loi islamique.....	119

Recompositions de l'espace social

Habib Ayeb : Le Haut Barrage 30 ans après.....	131
---	-----

François Ireton : La lettre et le chiffre : le processus	
d'alphabétisation durant la période nassérienne.....	147

Eric Denis : Le Caire d'un libéralisme à l'autre.....	175
--	-----

Bénédicte Florin : Habiter une "cité nassérienne" : changements sociaux et relations de voisinage à Aïn el-Sira	205
Sylvia Chiffolleau : Un médecin au service du peuple Changer le mythe en réalité.....	229
Recompositions des symboliques	
Jean-Noël Ferrié : Post-nassérisme et postmodernisme L'avenue de la Ligue arabe, de l'époque de la centralité au temps de la globalisation.....	247
Reem Saad : Les deux passés des paysans de Nasser. Mémoire politique et vie quotidienne dans un village d'Egypte.....	259
Richard Jacquemond : L'affaire Mahfouz - 1959-1994.....	281
Sunallah Ibrahim : <i>Etoile d'août...</i> vingt ans après.....	293
Jean-Charles Depaule et Chawqi Douaihy : Nasser est vivant ou Il est mort	305
Résumés :	311

Cette livraison a été dirigée
par
Alain Roussillon

909.09822

P462

10.74-75

NASSER - 25 ANS

Peuples Méditerranéens n° 74-75

janvier - juin 1996

pp. 3 - 11

NASSER. 25 ANS LES TERMES DE L'IMPOSSIBLE BILAN

ALAIN ROUSSILLON

Au-delà des polémiques et des conflits, y compris les plus violents, dont elle est le théâtre — en particulier ceux qui opposent, de façon récurrente depuis les années trente, l'Etat égyptien à l'islam politique —, l'Egypte peut être considérée comme une société en quelque manière *en accord avec elle-même*, sinon véritablement apaisée, tant s'en faut, du moins pétrie de certitudes qui renvoient tout à la fois à la morale à l'ontologie et à l'anthropologie, à commencer par le sens pratique de son identité vécue : c'est le constat de cette accord intime qu'on exprime généralement en disant de l'Egypte qu'elle est le seul véritable Etat-Nation de cette région du monde. Ou peut-être faut-il précisément considérer les explosions de contestation et de violence qui s'y produisent comme la conséquence des atteintes, réelles ou supposées, portées à cette paix intérieure ou au sentiment de déperdition des individus ou des groupes qui s'estiment exclus de son bénéfice. Sans doute conviendrait-il mieux, pour éviter de suggérer un quelconque essentialisme ou exceptionnalisme égyptiens, de parler des *formes de cohésion* que présente la société égyptienne, formes de cohésion que manifestent le mieux, paradoxalement, les revirements des politiques étatiques — du "socialisme" au "libéralisme", du parti unique au multipartisme... —, ce qui aurait l'avantage de ne pas évacuer les tensions et les conflits qui la travaillent et de pointer sur les modes d'arbitrage, compromis, contournements..., qui constituent, comme ailleurs, la trame de la "politique à l'égyptienne".

Il ne fait pas de doute que les conditions de la colonisation à laquelle elle a été soumise — à tout prendre assez peu "déstructurante" —, tout comme les formes précocement prises par le Mouvement national, permettent de rendre compte de cet accord de l'Egypte avec elle-même. Pour ce qui est de la soumission de l'Egypte à l'ordre colonial, Robert Ilbert suggère de distinguer entre la *dépossession* dont elle a incontestablement été victime — dépossession de larges fractions des plus-values dérivées de la richesse cotonnière, dépossession de son autonomie politique et administrative ou de la conduite de sa politique extérieure... —, et les effets de *déstructuration* engagés dans le tissu social égyptien, dont on peut se demander s'ils n'allaient pas, objectivement, dans le sens de l'Histoire¹. D'une part, la dépossession subie par la société égyptienne du contrôle de son destin ne s'est, comme telle, que très marginalement traduite par une recomposition de la structure sociale *imposée de l'extérieur* : le colonialisme coopte les élites "naturelles" de la société — ou à tout le moins les intérêts déjà dominants en son sein pour la mise en œuvre de projets dont beaucoup sont tenus pour incontestables. Il y a là, sans doute, la principale différence entre la situation coloniale vécue par l'Egypte et celle subie par un pays comme l'Algérie : en Egypte, la colonisation a investi les vides du système, ses friches, elle a joué sur des contradictions déjà actives dans le fonctionnement du système social, sans déboucher sur son abolition. L'Etat lui-même s'en est trouvé renforcé, sans solution de continuité, du khédiviat à la monarchie et de celle-ci à la République. De l'autre, et même si, comme le souligne Jacques Berque, les grands travaux d'infrastructures mis en œuvre par les Britanniques ont pu accentuer les orientations spéculatives d'une économie largement dominée, malgré quelques avancées industrialistes, par les grands propriétaires fonciers — la fameuse, et sans doute mythique "ferme à coton" des filatures du Lancashire —, la colonisation elle-même n'a pu empêcher, même si elle l'a tenté, que n'émergent et se développent des élites intellectuelles et politiques en prise directe sur l'esprit du temps. Face à la mainmise coloniale sur le cours des choses, les esprits s'émancipent et font preuve d'une intense créativité, dans la logique de la *Nahda* (renaissance) désignant les voies d'une fécondation réciproque de l'hérité (*turâth*) et de la modernité — ce que l'on dénomme encore "Civilisation" (*hadâra*) et qui désigne bien plus les termes d'une "contemporanéité", ou, comme l'écrit R. Ilbert, la rencontre entre l'Empire ottoman et les impérialismes —, engagée à l'enseigne de la Réforme (*islâh*) et qui reste, jusqu'à aujourd'hui un moment de référence. Et même si, du point de vue des rapports de forces politiques, entre le Palais et le Mouvement national, arbitrés par

¹ Je tiens à remercier ici Robert Ilbert pour ses remarques suggestives sur ce qui était alors le projet de sommaire de la présente livraison de *Peuples méditerranéens*.

l'occupant, ou de celui des pratiques sociales effective, l'époque était bien peu "libérale", l'expression *Liberal Age* qui identifie couramment cette période n'est sans doute pas usurpée en ce sens qu'elle désigne un ordre de l'idéal, un pays rêvé, dont les échos subsistent jusque et y compris dans la façon dont peuvent aujourd'hui tenter de se légitimer les partisans d'un retour à marche forcée aux mécanisme d'un marché réinventé par le FMI. Ajoutons que le Mouvement national avait fourni à la composante de la société la plus exposée à se sentir exclue du consensus sociétal — les chrétiens égyptiens — le modèle même de son intégration à cet ensemble : *al-dîn lillah wal-watan lil-jamî'* (la religion est à Dieu et la patrie à tous), fondement non pas tant d'une *laïcisation* que d'une *sécularisation* de la sphère publique, avec en contrepoint, si ce n'est la privatisation, du moins, dans le prolongement de la logique des *millât*, la communautarisation des identités religieuses, non plus concurrentes mais constitutives de l'unité nationale.

Et c'est précisément à la montée de l'anomie, que traduisaient la défaite en Palestine, l'incendie du Caire ou la multiplication des désordres paysans que vient répondre le coup d'Etat de juillet 1952 — "*un coup de bistouri indolore dans un panaris puant*", selon l'expression imagée de Jean et Simone Lacouture¹. Montée de l'anomie, c'est-à-dire de cet état d'incertitude collective et de déperdition du sens engendré par l'écart sans cesse croissant entre les aspirations et cet ordre de l'idéal — comment défendre la Palestine avec des fusils défectueux ? —, auquel ne pouvait mettre un terme qu'un acte symbolique de refondation. Même s'il a suscité d'irréductibles antagonismes et mis en œuvre un degré passablement élevé de coercition et de violence politiques, le moment nassérien — disons entre 1956 et 1966, encore que la défaite, à travers l'unanimité du refus de la démission de Nasser fasse aussi partie de sa "geste" — représente un temps fort de réactivation de l'accord — conflictuel — de la société égyptienne avec elle-même. Celui-ci tient d'abord, sans doute à la force du verbe nassérien, à cette capacité d'énoncer, en langue dialectale et relayé par les ondes, un projet pour l'Egypte qui fait consensus : rencontre de l'imaginaire d'un peuple — qui dépasse largement les frontières de l'Egypte — avec son expression historique par la voix d'un leader, *za'im*, qui se fait l'héritier des aspirations cristallisées par le Mouvement national et entreprend, enfin, de les transposer en systèmes d'action, ce qui constitue la teneur même de cette révolution. Non pas tant rupture du cours des choses et de l'histoire que continuation de la Réforme par d'autres moyens, réactivation des promesses millénaires de l'identité égyptienne révélée à elle-même à travers l'*aggiornamento* mis en œuvre par les élites éclairées de l'ancien régime : les projets de réforme agraire, comme celui d'un Haut-Barrage, n'étaient-ils pas déjà dans les cartons des grands latifundiaires les plus conscients d'avoir à sacrifier une partie

¹ In *L'Egypte en mouvement*, Paris, Seuil, 1956, p. 146.

de leurs domaines au maintien de l'essentiel ? Et Tal'at Harb n'avait-il pas déjà, à partir de la Banque Misr, énoncé l'exigence d'une priorité à l'industrie pour enrichir le pays et procurer des emplois aux armées de paysans sans terre ? Quant aux Officiers libres eux-mêmes — mais la même chose pourrait être dite des communistes égyptiens —, ils étaient, par bien des aspects, une organisation appartenant à l'ancien régime, plus proche des motivations et des indignations d'un 'Urâbi que de celles d'une armée du peuple.

En énonçant sur de nouvelles bases et en des termes inédits la formule de cet accord de la société égyptienne avec elle même, le nouveau régime mettait en place, par le même mouvement, les nouvelles lignes de compétition pour la définition et le contrôle des objectifs et des modalités du vivre-ensemble : non pas tant remise en cause de celui-ci que reconfiguration de l'espace social qui, si elle ouvre de nouveaux registres de participation aux laissés pour compte de l'ancien régime, ouvriers et paysans notamment, doit aussi être envisagée du point de vue des exclusions qu'elles prononcent — celles des "borderline nationals", selon l'expression de John Waterbury¹, Syro-Libanais, juifs, Arméniens..., dont le départ forcé, concession du nouveau régime aux systèmes de ressentiments et aux réflexes de sa base la plus conservatrice, a constitué un irréparable appauvrissement de la diversité égyptienne.

On peut dégager les grands axes de cette reconfiguration de l'espace social :

— Au plan politique, l'Etat est le garant de l'unité nationale et de la défense des intérêts supérieurs de la Patrie, dont il n'est pas admissible qu'ils fassent l'objet de divergences ; les intérêts particuliers n'ont pas vocation à se transposer en termes politiques et ne peuvent trouver d'expression légitime qu'à travers le parti unique et ses organisations. Dans ce contexte, la compétition (explicite) pour le pouvoir est elle-même illégitime et celui-ci doit être exercé par son détenteur "naturel" — un *za'im* charismatique, *causa sui* — et maintenu sous la tutelle d'un garant lui-même "naturel" — les forces armées, compte tenu de leur rôle dans la restauration de la dignité de l'Etat et la défense des frontières. En tant que moteur et garant du changement social — la Révolution — l'Etat a vocation et légitimité à prendre le contrôle des principales ressources du pays, constituées en secteur public par la nationalisation et la confiscation des biens des "ennemis du peuple". Versant *dissensus*, on sait aujourd'hui que la confrontation qui a opposé le régime nassérien aux Frères musulmans et aux communistes n'était pas tant une question de programme, et peut-être pas même de projet de société, qu'il ne portait sur l'identification du système de légitimation sur lequel devait être appuyée leur mise en œuvre et, plus loin, sur l'identité des

¹ In *The Egypt of Nasser and Sadat : the Political Economy of Two Regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

gestionnaires de cette légitimité : Frères musulmans et communistes auraient voulu, si ce n'est évincer les militaires du pouvoir, du moins leur imposer leur tutelle morale et idéologique. De ce point de vue, nationalisme arabe, islamisme ou internationalisme prolétarien ne constituaient pas tant des définitions alternatives de l'identité égyptienne que des hiérarchisations différentes de ses composantes intimes. On peut se demander dans quelle mesure la situation est radicalement différente aujourd'hui, le libéralisme ayant toutefois largement supplanté l'internationalisme prolétarien.

— Au plan socio-économique, le moment nassérien est celui où se mettent en place les principaux "acquis" de la révolution de juillet avec l'affirmation du rôle éminent de l'Etat dans la mise en œuvre d'une justice sociale redistributive : gratuité de l'enseignement, des services de santé, égalité des chances, emploi garanti des diplômés, soutien à la consommation populaire... Une représentation de la justice sociale qui trouve sa traduction politique dans la règle des 50 % des fonctions électives, dans le parti et au parlement, réservés aux "ouvriers" et aux "paysans", qui reste en vigueur jusqu'à aujourd'hui alors même qu'elle a perdu l'essentiel de sa signification, sans doute parce que son abolition revêtirait une charge symbolique trop forte. Ces "acquis" de la révolution ont contribué à donner corps au système des attentes de la société vis-à-vis de son gouvernement et au système des engagements de celui-ci par rapport à celle-là, attentes et engagements qui ne sauraient être répudiés trop brutalement, comme en attestent les émeutes de janvier 1977 qui comptent jusqu'à aujourd'hui au nombre des "grandes peurs" des dirigeants égyptiens et dont ils n'hésitent pas à brandir la menace pour résister aux injonctions trop pressantes du FMI et des créanciers internationaux de l'Egypte. Ce sont ces mêmes acquis que viennent remettre en cause les dérégulations, ajustements structurels et autres privatisations. C'est aussi leur défense que légitime, pour nombre d'observateurs, la dénonciation sans relâche de la corruption.

— Avec la formulation du "socialisme arabe", la prise de contrôle de la Ligue du même nom et l'exercice par Nasser d'un indiscutable *leadership* sur les opinions arabes du Golfe à l'Océan, le moment nassérien est celui d'un redéploiement régional, géopolitique, du projet égyptien dans l'espace rêvé des trois cercles arabe, africain et musulman au centre desquels Nasser prétendait l'installer, et plus largement dans le Tiers Monde non aligné dont l'acte de naissance avait été signé à Bandoeng, à l'avant-garde duquel l'Egypte entendait se porter. Dans le contexte des années 1960, le projet de centralité égyptienne engageait deux dimensions essentielles : la gestion par l'Egypte du conflit arabo-israélien, c'est-à-dire sa capacité à imposer ses options politico-militaires aux autres parties arabes, y compris les plus éloignées du champ de bataille ; la question de l'unité arabe, c'est-à-dire les relations de l'Egypte avec, d'une part, les monarchies pétrolières et, de l'autre, avec les concurrents idéologiques directs du nassérisme, ba'thisme syrien et

irakien, en particulier. C'est cette centralité qui va être remise en cause par les accords de Camp David dont la signature se traduira par l'"expulsion" de l'Egypte des rangs arabes, au moment même où l'*Infitâh* sadatien prétendait assurer le développement d'une Egypte libéralisée par l'association de sa main d'œuvre, des capitaux arabes et de la technologie occidentale.

*

25 ans après la disparition brutale de Nasser, le 28 septembre 1970, le moment nassérien fait encore l'objet d'inclôturables polémiques qui témoignent de l'actualité des enjeux qu'elles désignent et dont il a largement contribué à poser les termes, actualité qui ne se limite sans doute pas au seul champ-clos intellectuel-politique-médiatique, comme en attestent la persistance d'une imagerie nassérienne (Jean-Charles Depaule et Chawqi Duwayhi) et la trace qui subsiste dans la mémoire populaire, paysanne (Reem Saad) ou urbaine (Bénédicte Florin), des ébranlements des années cinquante et soixante. Polémique entre les héritiers auto-proclamés du nassérisme et ceux de la supposée tradition libérale du vieux Wafd, axée sur la remise en cause du rôle des militaires eux-mêmes dans le dévoiement et la trahison des objectifs démocratiques du Mouvement national. Polémiques avec les Frères musulmans, rendues inexpiables par le sang versé des martyrs, mais avec lesquels Nasser et ses héritiers ont entretenu et entretiennent tant de connivences "objectives" (Alain Roussillon), axées sur les conditions minimales et l'opportunité d'une réconciliation historique pour faire obstacle à l'abandon des principes et des objectifs fondamentaux de l'Egypte arabe et musulmane. Polémiques avec ce qui subsiste de communistes égyptiens, qui ont bien du mal à dépasser la "contradiction" d'avoir du soutenir, comme en dernière analyse "progressiste", un régime qui avait commencé par les jeter dans les camps avant de les réduire au rang de purs et simples exécutants de ses politiques (Mohamed Sid Ahmed). Polémiques entre une "vieille garde" nassérienne, attachée à son bilan "globalement positif" et des "jeunes nassériens", souvent plus radicaux que leurs aînés et décidés à dresser un bilan critique, sinon du nassérisme lui-même, du moins de ses remobilisations contemporaines (Dina El Khawaga). Par leur teneur même, les prises de position, débats, bilans publiés dans la presse égyptienne à l'occasion de la commémoration du 25^e anniversaire de la disparition du *Za'im* attestent du fait que le travail de deuil du nassérisme a bel et bien été engagé, mais qu'il est bien loin d'arriver encore à son terme. D'une part, versant consensus, c'est la figure du vainqueur de 1956 qui s'impose. Plus que tout autre épisode, la guerre de Suez était désignée pour manifester l'accord indéfectible de l'Egypte avec elle-même et avec sa Révolution : tous y prirent part, à commencer par les Frères musulmans qui s'illustrèrent dans la défense pied à pied des villes

du Canal. Les tenants et les aboutissants de ce tournant décisif de l'histoire égyptienne ont ainsi fait l'objet de nombreux dossiers qui s'attachent à souligner la relation proprement dialectique entre le projet de construction du Haut-Barrage, la nationalisation du Canal et l'agression tripartite : en substance, Nasser avait indubitablement raison et son action s'inscrivait dans le sens de l'Histoire puisqu'elle suscitait une telle opposition de la part de l'impérialisme. Un film long métrage, *Nasser 1956*, a même été produit, avec le très populaire Ahmad Zaki dans le rôle du *Za'im*, pour romancer cet épisode glorieux... Peut-on imaginer une production à grand spectacle portant sur la guerre des Six jours ? Versant dissensus, la mise en œuvre de ce travail de deuil, en réponse aux virulents procès dont celui-ci continue de faire l'objet, aura consisté, de la part de ses défenseurs ou de ses partisans avoués, à tenter de rendre raison des lacunes "objectives" du projet nassérien et des problèmes de sa mise en œuvre en en dédouanant, autant que faire se peut, la responsabilité de Nasser lui-même : "l'impérialisme, le sionisme et la réaction arabe", ces trois avatars d'une même réalité inexorablement hostiles à la restauration de la puissance égyptienne et à voir celle-ci jouer enfin le rôle d'avant-garde qui lui échoit au sein de la Nation arabe, vont reprendre du service pour rendre compte des erreurs et des abus du pouvoir nassérien — dysfonctionnements économiques et dérives policières, en particulier (Mutah Safadi). Il n'en reste pas moins que certains des argumentaires mis en œuvre témoignent du fait que les passions sont bien loin d'être apaisées : la revue *Rose al-Youssef* a ainsi jugé bon, à l'occasion de cette commémoration, de publier, en dossier, une série d'articles qui visent, entre autres à disculper Nasser des accusations qui font de lui un "malade mental"¹, ou de celle de s'être, toute sa vie, laissé dominer par les femmes². Il y a là, pourrait-on dire, des accusations convenues, caricaturales, de celles dont ont été la cible bien d'autres dirigeants d'exception. Mais le fait même qu'on puisse juger bon d'y répondre atteste d'un déplacement, beaucoup plus général celui-ci, des démarches d'évaluation du moment nassérien, sur le terrain de la personne même de Nasser — comme si aucun autre terrain de consensus n'était possible et comme si l'essentiel de son héritage se limitait, précisément, à sa personnalité d'exception et au rêve dont il était porteur pour l'Égypte. "Ils ont divergé à son propos lorsqu'il était vivant. Ils divergent à son propos depuis qu'il est mort. Malgré tout ce qui s'est passé, leurs divergences continuent à faire rage... Comme si rien ne s'était passé dans ce monde ! Peut-être sa vie privée est-elle la seule chose sur laquelle n'existe pas de divergences... Peut-être y a-t-il là un

¹ Ahmad 'Ukâsha, "Les maladies mentales de Gamal Abdel Nasser", *Rose al-Youssef*, 25 septembre 1995.

² 'Abd Allah Kamâl, "L'histoire de Nasser avec Berlanta, l'imâm et Kamilya...", *ibid.*

bon point de départ", écrit Adel Hamûda en introduction de ce dossier¹. Le point crucial est ici que le moment ou le modèle nassérien apparaît comme *inclôturable*, y compris de la part de ses partisans les plus résolus : il ne peut pas plus être réduit à la liste de ses "acquis" — dont chacun, y compris le Haut-Barrage (Habib Ayeub) est susceptible d'être contestées, qu'à celle de ses "faiblesses", qui chacune peut aussi contribuer à sa stature d'exception.

L'on conçoit qu'il ne pouvait être question, avec un tel arrière plan, d'entreprendre de dresser un bilan "objectif" du moment nassérien ou du nassérisme. Pas plus ne pouvait-il s'agir de rendre compte des positions d'un néo-nassérisme ou de l'audience que conserveraient les idées nassériennes. Plutôt, le défi proposé aux contributeurs de la présente livraison de *Peuples méditerranéens*, au moment où l'Égypte se voit menacer par certains observateurs d'un destin comparable à celui de l'Algérie, a été de tenter de dresser, sur différents terrains — la question religieuse (Bernard Botiveau, Malika Zeghal), la ville (Eric Denis), les systèmes de services (Sylvia Chiffolleau), les valeurs (Jean-Noël Ferrié) ou le débat intellectuel (Richard Jacquemond) — un état des lieux de cet accord/dissensus de la société égyptienne avec elle-même sinon hérité du moment nassérien, du moins recomposé par lui, et, symétriquement, des termes et des modalités de sa remise en cause. Ou encore, il s'est agi pour nous de nous demander comment ce que l'on pourrait désigner comme le cadre "existentiel" mis en place par la révolution de 52 a pu être (i) conservé comme système de référence et de légitimation tout en accueillant des contenus — politiques, économiques, sociaux, idéologiques... — opposés aux options prises par les fondateurs de la République égyptienne, ou (ii) à l'inverse, remis en cause pour assurer la pérennisation de systèmes d'intérêts, partages, rapports de force, gestions..., hérités du moment nassérien. D'une part, montrer comment ce que l'on peut bien continuer à considérer comme les "acquis" de la période nassérienne continuent de surdéterminer les gestions de ses héritiers, positivement, en tant que ressources de légitimité et dispositifs de production du sens, et négativement, en tant que systèmes de contraintes que les dirigeants ne sauraient ignorer au risque de susciter la révolte populaire ; de l'autre, montrer comment ces "acquis" continuent d'entretenir dans certains secteurs de la société, tout à la fois des systèmes d'aspirations et des mécanismes de contestations des options du pouvoir.

En définitive, ce que les différentes études réunies dans le présent dossier contribuent à montrer, c'est que le reflux du nassérisme comme expression du *mashrû' qamwi* (projet national), après la calamiteuse défaite de juin 1967 et sous les coups que lui portent ses héritiers, mais aussi sa permanence dans le paysage politique et idéologique égyptien, posent le problème de la gestion d'une *société sans utopie*, ou, plus

¹ *Ibid.*, p. 20.

Les termes de l'impossible bilan

précisément, celui de la capacité du libéralisme, au nom duquel les héritiers de Nasser ont entrepris la remise en question des "acquis" du nassérisme — y compris les plus contestables — à produire une alternative à l'islamisme, en tant qu'utopie concurrente à celle produite par la révolution de juillet.

Le Caire
CEDEJ-CNRS
Septembre 1995

NASSER - 25 ANS

Peuples Méditerranéens n° 74-75

janvier - juin 1996

pp. 13 - 48

LE NASSERISME A TRAVERS LES AGES

Recompositions de la formule du pouvoir et de la légitimité

ALAIN ROUSSILLON

Depuis le début des années 1990, une nouvelle confrontation est en cours entre le pouvoir égyptien et ceux qu'il est convenu de désigner comme les "islamistes", qui ramène à la mémoire les deux "épreuves" infligées par Nasser aux Frères musulmans en 1954 et 1965 et les conditions de la "sortie" de son successeur sous les balles des dits islamistes. À chacune de ces confrontations, le principal, voire le seul système d'explication mobilisé, tant par les acteurs que par les observateurs, investit le terrain de la légitimité, ce qui désigne tout à la fois les conditions de dévolution et d'exercice du pouvoir politique en Egypte et la façon dont celui-ci se situe et est situé par rapport à un corps de valeurs réputées "centrales" - et à leurs gestionnaires, patentés ou auto-proclamés -, dépositaires de la fidélité de la société à elle-même et au principe qui la fonde. Autant certains observateurs peuvent sans doute être taxés, rétrospectivement, d'aveuglement ou de complaisance dans la façon dont ils nous rendaient compte des "avancées" des Etats nationalistes-socialistes-modernisateurs, de l'Etat nassérien à l'Algérie de Boumediene en passant par la Syrie ba'thiste, autant l'analyse rétrospective de ces régimes confine souvent à la caricature dès lors qu'il s'agit de rendre compte du nouveau "phénomène social total" : la recentralisation de l'islam politique. À les en croire, les régimes nationalistes-modernisateurs en général et le régime nassérien en particulier se réduiraient au triptyque dictature-corruption-

acculturation¹, ce que viendrait confirmer l'échec annoncé de leurs "socialismes", fussent-ils spécifiques, et justifierait leur identification en termes de "populisme", reconnu comme tel au moment même où ces régimes échouent à en sortir. Pour ce qui est du rapport aux valeurs centrales, la plupart des observateurs s'accordent à articuler autour de la "laïcité" ou de la "laïcisation" dans laquelle les régimes nationalistes-modernisateurs en général, et le régime égyptien en particulier, se seraient engagés le problème de légitimité dont ils souffriraient de façon chronique. Laïcisation c'est-à-dire "désislamisation" et inexorable déficit d'identité qui viendraient inhiber, voire rendre contre-productifs, les effets positifs des (maigres) avancées sur la voie de la modernisation dont pourraient être crédités ces régime - les mêmes observateurs nous expliquant, par ailleurs, qu'ils n'en auraient pas pour autant renoncé à manipuler le référent religieux, tendant eux-mêmes le piège dans lequel ils vont tomber dès lors qu'ils ne seront plus capables de tenir leurs promesses, en particulier redistributives. *Last but not least*, les islamistes peuvent être présentés par certains observateurs comme ayant pris en charge, sur le mode du retour du refoulé, la poursuite de la visée du nationalisme par d'autres moyens ou comme la réactivation de l'inspiration originelle des moments fondateurs du nationalisme - explication qui prend une singulière résonance dans le contexte de la deuxième guerre d'Algérie, poursuite et culmination d'une guerre anti-coloniale inachevée - ce dont attesteraient les "conversions" d'anciens nationalistes ou d'anciens marxistes à l'islamisme, véritable focus explicatif des évolutions en cours².

D'où les objectifs que s'assigne la présente étude :

- Tenter de cerner ce qui échappe le plus souvent à l'analyse : la *formule du pouvoir* à travers ses recompositions et les "bifurcations" du système politique - la révolution elle-même, le tournant socialiste de 1961, l'après 1967, l'*Infitâh*, l'après Sadate... Tout à la fois la *figure* du pouvoir, saisie à travers ses modes de dévolution, d'exercice et ses dispositifs de légitimation, et son (ses) *lieu(x)*, indissolublement métaphorique(s), produit(s) par le(s) discours qui le fonde(nt), et pratique(s), effet(s) de hiérarchie, de délégation, de division du travail, de contrôle... ; interroger le statut de ruptures fondatrices de "régimes" de ces bifurcations, non pour leur substituer des continuités désignant on ne sait quelles permanences culturelles ou anthropologiques, mais pour montrer comment se structure et se recompose un champ de représentations ou de pratiques articulés par un (des) référent(s) et des idiomes identitaires.

- Interroger la *fatalité* que la plupart des analystes du néo-islamisme prêtent à l'émergence ou à la réémergence de ce courant, conséquence

¹ Voir, par exemple, François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

² *Ibid.*, en particulier le chap. 2 intitulé "Du nationalisme à l'islamisme".

d'options ou d'échecs qui se seraient noués dans la logique nassérienne - nationaliste - et qui se prolongeraient chez ses successeurs, en même temps que les modalités de la constitution du référent religieux en ressource d'opposition : est-on fondé à y voir, et dans quels termes, le produit *nécessaire* d'une histoire qui prendrait son origine tout à la fois dans les conditions de la dissolution de l'Empire ottoman et ses prolongements coloniaux, et qui referait surface après la "parenthèse" socialiste autoritaire durant laquelle seule la violence de la répression à laquelle il était soumis avait pu faire croire à sa marginalisation, voire à son extinction ? Ou peut-on, et dans quels termes, voir dans l'islamisme, à travers ses différentes manifestations, le produit "conjuncturel" de la façon dont les différents régimes arabes, et en particulier le régime égyptien, ont entrepris de gérer la "question islamique" ? La réciproque de ces questions à trait au statut des idéologies contre lesquelles va s'affirmer la *Weltangschau* islamiste : dans quelle mesure est-on fondé, comme le proposent, encore une fois de façon rétrospective, les analystes de l'islamisme au vu de l'épuisement - incontestable - de ces idéologies, à considérer les constructions du sens produites par les régimes en place et leurs intellectuels durant la période socialiste, au mieux comme la greffe artificielle de valeurs et de légitimités importées et étrangères à la "culture des pères", au pire comme la manipulation cynique et opportuniste d'effets de sens visant à la pure et simple légitimation de la perpétuation des intérêts dominants ? Et dans quelle mesure les diverses constructions islamistes du sens sont-elles en mesure de fournir une représentation du monde plus "authentique" que celle produite par les appareils ou mieux à même de prendre en charge l'expression des aspirations et des intérêts des dominés, ce qui est, implicitement ou explicitement, la thèse soutenue par la plupart des observateurs, les plus hostiles comme les plus sympathiques, aux options de ce courant.

Recompositions de l'Etat sultanique : l'autonomie de la sphère du pouvoir

Vers la fin des années 1970, alors que "l'ouverture" (*Infitâh*) tentée par Sadate en direction de l'Occident et de l'économie libérale fait l'objet de vives critiques de la part de ceux qu'inquiètent, dans le désordre, la "trahison" des objectifs de la révolution de Juillet 52, le retour en force de la bourgeoisie exploiteuse et spéculatrice ou l'abandon de la cause palestinienne, un certain nombre d'observateurs, chercheurs ou journalistes, nationaux ou étrangers, concourent en ordre dispersé à la mise en place d'un nouveau "modèle" pour servir au déchiffrement de l'histoire contemporaine de l'Egypte. Celui-ci est construit sur un double parallèle qui permet de mettre en perspective les diverses "expériences"

vécues par le pays avant et après la Révolution et de manifester les "cycles" par quoi l'Egypte échoue, en fin de compte, à se "moderniser" et à retrouver la place que son histoire millénaire l'autorise à revendiquer parmi les nations. Muhammad 'Ali et Nasser ont en commun d'avoir incarné, en rupture avec un passé d'humiliation nationale, la volonté de puissance de l'Egypte, en fondant sur une économie étatisée à forte composante industrielle et la construction d'une force armée nationale, la restauration du rôle régional et international du pays ; ils ont également en commun d'avoir été poussés à l'échec par la conjonction des effets "pervers" de leurs propres options et méthodes et de l'antagonisme de coalitions d'intérêts extérieurs, alarmés par le rôle régional que l'Egypte aspirait à jouer. Ismâ'îl et Sadate ont, quant à eux, en commun d'avoir trahi ou défiguré les visées "développementalistes" de leurs prédécesseurs et d'avoir sacrifié l'intérêt général et l'indépendance de l'Egypte aux intérêts mercantiles d'une classe de spéculateurs et d'affairistes servant de relais à la mainmise étrangère. Ce qui est important ici, c'est la répétition et la façon dont peuvent être articulés les "cycles" successifs : Nasser "recommence" Muhammad 'Ali, mais c'est précisément parce que, sous Ismâ'îl, l'œuvre de son grand-père avait été détournée de ses objectifs ; de la même façon, si Sadate "répète" Ismâ'îl, c'est que les conditions qui avaient conduit à l'échec de Muhammad 'Ali sont toujours agissantes, produisant les mêmes effets, et permettant d'énoncer ce qui se présente dès lors comme une "loi" de l'historicité spécifique de l'Egypte (de l'Orient)¹.

¹ En poussant à son terme le plus contemporain la logique de ce modèle, on peut dire que si Muhammad 'Ali et Nasser, Ismâ'îl et Sadate peuvent sembler se correspondre, d'un siècle à l'autre, Hosni Moubarak n'a pas encore été rejoint par son destin et n'a pas encore trouvé, par là même, la figure qui l'anticipe : Fu'âd I, modernisateur autocrate à qui l'on doit la mise en place de bon nombre d'institutions - l'Université, la fonction publique, et en particulier la magistrature, certains corporatismes... - sur lesquelles vit encore l'Égypte d'aujourd'hui ; Fârûq, libertin tyrannique, ami des affairistes, sous le règne de qui la "bourgeoisie nationale" échoue à assumer son rôle historique et qu'une révolution viendra mettre à bas de son trône. Faute d'avoir acquis une identité propre, le régime de Hosni Moubarak est présenté par la plupart des observateurs comme l'héritier d'une situation qui cumule les déterminations - et les contradictions - des deux régimes précédents. Voir, par exemple Robert Springborg - *Mubarak's Regime : Fragmentation of the Political Order*, Westview Press, Boulder & London, 1989 - qui se fait l'écho d'incertitudes prêtées aux Égyptiens eux-mêmes quant à l'identité et aux intentions "réelles" de leur président : "Un crypto-nassériste attendant de s'élancer avec un grand N sur la poitrine", pour ceux qui redoutent de voir remettre en cause l'ouverture sadatienne, "un sadatien par tous les aspects sauf par le nom", pour ceux qui craignent la poursuite, voire l'accélération du démantèlement des "acquis" de la révolution de 1952.

L'évocation de ce "modèle", dont Robert Ilbert¹ a souligné opportunément le simplisme et le caractère par trop mécanique, n'a pas ici simplement fonction d'effet rhétorique ou de prise de distance : on peut en effet y voir la réalisation la plus contemporaine d'un paradigme à la fois plus général et plus englobant qui vise rien moins que livrer le sens de la durée égyptienne, quasiment de l'antiquité pharaonique à nos jours, *lieu commun* où le discours de l'observateur rejoint ou recoupe celui que l'objet tient sur lui-même. Dans la logique de ce paradigme, "comprendre l'Egypte" - écrire son histoire, décrire son système social, analyser ses institutions politiques ou décoder les idéologies en présence - revient à mettre en évidence les *continuités* que manifeste sa longue durée, continuités quasi-écologiques liées au rapport du fleuve au désert, avec ses implications de type "asiatique", tout en montrant comment les *ruptures*, apparentes ou effectives, qui rythment cette histoire longue - changements de langue, changements de religion, changements de maîtres étrangers - recomposent le sens de cette continuité tout en la confirmant². Du point de vue de l'histoire la plus contemporaine de l'Egypte, celle qui commence le 23 juillet 1952, la question que pose cette dialectique continuité/rupture serait celle du *statut inaugural du mouvement des Officiers libres*, que s'accordent à lui conférer tant l'écriture officielle de la République égyptienne que la plupart des observateurs, savants ou journalistes, et jusqu'à ses opposants les plus résolus qui voient dans ce mouvement la cause de tous les malheurs actuels du pays.

Tenter de contourner cette saisie en termes de continuités/ruptures, pour ce qu'elle a de par trop mécanique, pourrait consister plutôt à s'interroger sur les *idiosyncrasies* qui se mettent progressivement en place dans la logique d'un Etat identitaire - plutôt que d'un Etat-nation - qui, au-delà de la compétition des référents d'auto-identification - égyptianisme vs. arabisme, vs. islamisme - apparaît comme la "constante" la plus indiscutable à l'œuvre dans la durée égyptienne contemporaine. De ce point de vue, la double mise en comparaison de Muhammad 'Ali/Nasser et d'Ismâ'îl/Sadate pourrait figurer ici la métaphore de tout ce qui se perpétue à travers les bifurcations historiques qu'ils impriment à cette durée - passage du dirigisme étatique au libéralisme et au marché, passage de l'Etat monolithique au multipartisme, passage d'une alliance orientale à une alliance occidentale -, en même temps que de la façon dont ces bifurcations viennent recomposer une hypothétique

¹ Robert Ilbert, "La cohérence et l'informel : essai pour servir à une histoire de l'Égypte contemporaine", in *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au Père Martin*, Le Caire, IFAO, 1992.

² Sur ce paradigme des continuités/ruptures, Alain Roussillon, "L'Égypte dans le regard des sciences sociales : les avatars d'un modèle", *Peuples méditerranéens* 41-42, oct. 1987-mars 1988.

"figure égyptienne du pouvoir" dont on pourrait identifier les traits constants, de Muhammad 'Ali à Hosni Moubarak.

Mise en place de la figure du Za'im

On ne saurait sans mauvaise foi contester le fait que le coup d'Etat de juillet 1952 et les inflexions opérées par Nasser dans le cours de la révolution, en 1956 et 1961, opèrent une série de ruptures dans la durée égyptienne moderne : celle qui amène, pour la première fois depuis les pharaons, des "véritables paysans égyptiens"¹ aux commandes du pays - l'un des premiers articles de la loi fondant la nationalité égyptienne, dans les années vingt de ce siècle ne prenait-il pas soin de préciser que la famille royale d'extraction ottomane qui régnait sur l'Egypte était bien égyptienne - ; celle qui fait, au nom de la justice sociale, de la prise de contrôle et de la redistribution d'une fraction de la richesse monopolisée par les nantis en direction des secteurs les plus défavorisés de la société, une prérogative essentielle de l'Etat ; *last but not least*, le pouvoir nassérien réussit incontestablement à imposer l'idée même de cette rupture à ses partisans comme à ses adversaires, précisément en imposant aux uns et aux autres de rompre eux-mêmes avec ce qui avait été leur credo du temps de l'ancien régime : par la mise en quarantaine politique des dirigeants des partis politiques d'ancien régime ; en imposant aux communistes ou aux Frères musulman un ralliement individuel au parti unique après dissolution ou auto-dissolution de leurs organisations, condition *sine qua non* de leur insertion sur la nouvelle scène politique.

On peut également choisir de privilégier des effets de continuité : l'écriture nationaliste de l'histoire contemporaine de l'Egypte met en scène une filiation qui, à partir de Muhammad 'Ali, en passant par le Wafd et Sa'ad Zaghlûl, aboutit à Gamal Abdel Nasser, présenté comme le "refondateur" de l'Egypte moderne. On peut néanmoins se demander si cette continuité progressive des moments "révolutionnaires", avec la pertinence idéologique et militante qu'elle conserve indéniablement, n'en recouvre pas une autre, plus "continuiste", où le roi Fu'âd viendrait se substituer à Zaghlûl dans la généalogie du système d'emprise qui se met en place après 1952. L'hostilité sans nuance que Nasser vouait au Wafd de Fu'âd Sarag al-Dîn était sans doute d'une autre nature que celle de Fu'âd I à l'égard du Wafd de Nabhâs pacha ; il n'en reste pas moins que Fu'âd et Nasser ont eu recours au même expédient pour contrer la "démagogie" wafdiste et sa puissance mobilisatrice : le recours à ce que Jacques Berque désigne comme les "partis matraqueurs"² - Libéraux-

¹ *Fallâh* a été, un temps synonyme d'Égyptien natif en même temps qu'une dénotation péjorative.

² *In Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

constitutionnels, Saadistes, parti du Peuple, al-Oumma... La plupart des observateurs se contentent généralement de voir dans la désignation de 'Ali Mâhir comme premier président du Conseil de l'Egypte révolutionnaire - où il détenait également les portefeuilles de la Guerre, de la Marine, des Affaires étrangères et de l'Intérieur - un pur et simple effet de transition, visant à rassurer les partenaires étrangers de l'Egypte et à permettre le départ de Fârûq sans effusion de sang. Il est vrai que cet "intermède" ne dura qu'un peu plus d'un mois, jusqu'au 7 septembre, avec son remplacement par Muhammad Naguib, la "junte militaire" constituée en Conseil de Commandement de la Révolution, assumant dès lors directement l'intégralité du pouvoir. En fait, ce recours "transitoire" à 'Ali Mâhir, présenté par P. J. Vatikiotis comme "une éminence grise de la politique égyptienne jusqu'à 1942 - et plus tard"¹, désigne un autre processus, autrement plus significatif, qui concerne directement la constitution de l'élite civile sur laquelle les militaires au pouvoir vont s'appuyer pour engager en particulier les politiques sociales - santé, éducation, législation du travail, réforme de la justice... - qui constituaient tout à la fois la "vitrine" du nouveau régime et la réalité des transformations mises en œuvre par la Révolution dans la société égyptienne. Dans le contexte du "bannissement politique" des cadres dirigeants des partis interdits le 16 janvier 1953 et après la rupture des Officiers libres avec les Frères musulmans, le seul personnel formé à la gestion politique et administrative auquel les militaires pouvaient faire appel pour "faire tourner" les appareils gouvernementaux était celui du réseau associatif qui constituait la véritable "base sociale" des partis minoritaires, et en particulier des Libéraux-constitutionnels. À travers des organisations comme l'Association des Pionniers (*Jamâ'a al-Ruwwâd*), la Ligue pour la réforme sociale (*Râbita al-Islâh al-ijtimâ'i*) ou l'Association égyptienne d'études sociales (*al-Jam'iyya al-misriya lil-dirâsât al-ijtimâ'iya*), qui faisaient, dès avant juillet 1952, de leur "apolitisme" leur principal argument pour convaincre le pouvoir de l'opportunité de confier à des "experts" la mise en œuvre de la réforme de la société, certaines composantes, à la fois les plus organisées et les plus actives socialement, du courant libéral vont opérer leur jonction avec le mouvement des Officiers libres sur la base d'un certain nombre d'options qui restent aujourd'hui largement à l'ordre du jour² : affirmation de la responsabilité éminente de l'Etat dans la conduite de l'économie ; rôle redistributeur de l'Etat, garant de la justice sociale ; utilisation des valeurs religieuses comme "substrat" d'une morale sociale. J'y vois, pour ma part, l'une des idiosyncrasie les plus significative à l'œuvre dans la durée

¹ P. J. Vatikiotis, *Egypt from Muhammad Ali to Sadat*, London, Weindenfeld & Nicolson, 2e éd., 1980, p. 292.

² Sur ces associations, A. Roussillon, "Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940", *Genèses, Sciences sociales et histoire*, 5, 1991.

égyptienne : la remarquable longévité du personnel politico-administratif égyptien, qui fait que l'on trouve jusqu'à aujourd'hui, dans les allées du pouvoir et de l'administration - mais aussi dans les tribunes de l'opposition, avec Fu'âd Sarag al-Dîn et Ibrâhîm Shukri, respectivement présidents du Néo-Wafd et du parti du Travail - des hommes dont la formation sociale, professionnelle et politique s'est effectuée vers la fin des années 1930 et le début des années 1940¹, et qui fait que des intellectuels comme Ahmad Lutfi al-Sayyid, Muhammad Husayn Haykal, 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd ou Taha Husayn peuvent continuer à occuper, longtemps après leur mort, le statut de "grands intellectuels" et les pages culturelles des journaux et magazines.

Plus loin, les conditions mêmes du passage de l'Ancien régime à l'Etat de la Révolution confirment et perpétuent ce qui m'apparaît comme l'une des principales "constantes" à l'œuvre dans le processus de production et de reproduction de la formation sociale-politique égyptienne : l'autonomisation de la *sphère du pouvoir*, entendue comme le lieu métaphorique et pratique dont émane toute autorité et où se décident tout à la fois les grandes orientations du projet social-historique et la répartition des flux de ressources. Sous l'ancien régime, la sphère du pouvoir, théoriquement occupée par la monarchie et le système de contrôle de l'aristocratie turque sur l'armée, était en quelque sorte un lieu *vide*, détourné par le colonisateur - dont il n'est pas anecdotique, de ce point de vue, qu'il ne soit jamais parvenu à "légaliser" son emprise sur l'Egypte -, ce qui d'ailleurs interdisait de remettre celle-ci en question : ce qui sera reproché *a posteriori* à Urâbi, outre d'avoir fourni en 1882 le prétexte à l'intervention militaire des Britanniques, c'est d'avoir contesté, en appelant à la Sublime Porte, la légitimité de la dynastie fondée par Muhammad 'Ali, alors même que tous les observateurs s'accordent à dénoncer l'inconsistance des réactions du khédive Tawfiq. Face à cette dépossession, ce que je désignerai comme la *sphère sociale* - de préférence à "société civile" -, entendue comme le lieu où est mis en œuvre le projet social-historique et où la répartition des flux de ressources se traduit en différenciations sociales et en systèmes d'appartenances et de hiérarchies, est tout entier occupée par le Mouvement national, lui-même incarné par le Wafd, non pas tant dans sa dimension de parti politique mais comme expression identitaire de l'unité de la Nation. Dans l'intervalle entre sphère du pouvoir et sphère sociale, le *champ politique*, entendu comme lieu des médiations institutionnelles ou institutionnalisées entre celles-ci et comme instance de régulation symbolique-idéologique et pratique de la compétition pour les enjeux de pouvoir, est en quelque sorte frappée

¹ On peut en trouver une confirmation dans une enquête réalisée en 1972 par le CAPMAS (Central Agency for Public Mobilisation and Statistics) qui montre que sur 25 000 hauts bureaucrates enquêtés, 15 000 avaient derrière eux entre 15 et 30 ans de service.

d'une illégitimité native, conséquences des modalités mêmes de sa mise en place au cours de ce que l'on désigne, sans doute par antiphrase, comme le *Liberal Age* : d'une part, il est tout entier occupé et structuré par les compromissions et les manœuvres des partis et des "politiciens" qui acceptent de "collaborer" avec les Britanniques, au point que le Wafd lui-même se compromet à partir du moment où il accepte de participer au jeu qui s'y déroule, jusqu'à sacrifier, en 1936, ce qui avait fait l'objet de sa "délégation" - l'indépendance totale et l'unité de la vallée du Nil -, apparaissant dès lors pour ce qu'il était - un parti de notables et de grands propriétaires terriens avant tout attachés à la défense de leurs intérêts de classe ; de l'autre, le constat que prononce, *a posteriori*, l'interdiction qui les frappe, le 16 février 1953, c'est que les partis eux-mêmes, et plus généralement le pluralisme politique, ne peuvent signifier autre chose que la division de la nation d'avec elle-même. Ce que les militaires égyptiens reprochent fondamentalement au système parlementaire en vigueur sous l'ancien régime, c'est la jonction qu'il autorise entre les partis politiques et les intérêts des différentes classes ou strates de la société : c'est la mainmise des grands propriétaires terriens sur le parti Wafd qui fait que le Mouvement national échoue à faire advenir l'indépendance ; c'est elle qui fait courir le risque d'une "infiltration" des paysans et des ouvriers par les communistes ; c'est l'inféodation des partis minoritaires au Palais et aux intérêts étrangers qui empêche le développement d'un capitalisme national.

Pour faire pièce aux divisions "objectives" de la scène sociale, produites par la compétition des intérêts en présence, la formule du parti unique, imposée par la sphère du pouvoir, à vocation à occuper l'intégralité du champ politique et de la sphère sociale : c'est bien parce qu'"il n'est pas possible d'ignorer ni de nier la lutte nécessaire et naturelle entre les classes" et que "l'interaction démocratique entre les forces du peuple travailleur, à savoir les fellahs, les ouvriers, les soldats, les intellectuels et le capitalisme national"¹ sur laquelle se fonde la société démocratique et socialiste dont la Charte d'action nationale énoncera le projet *ne va pas de soi* qu'il est plus que jamais nécessaire, dans une société en voie de "révolutionnarisation", de dissocier l'expression et la gestion de l'intérêt général et des intérêts particuliers. Ou encore, c'est bien parce que la société globale est plus et autre chose que la somme de ses composantes que "la démocratie politique ne saurait se réaliser dans le cadre de la domination d'une parmi les classes."² Ce qui caractérise l'Union socialiste arabe, assimilable en cela aux organisations politiques de l'ex-bloc de l'Est - dictature du prolétariat en moins -, c'est la façon dont elle organise la compatibilisation, en même temps que la dissociation de ces deux registres d'intérêts. D'une

¹ : Charte d'action nationale, citée par A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 213

² : *Ibid.*

part, les intérêts particuliers ont vocation à s'exprimer dans le cadre "apolitique" des organisations segmentaires qui constituent la base de l'organisation sociale - organisations professionnelles et syndicats, conseils populaires locaux élus au niveau des villages ou des quartiers, coopératives...-, avec comme contrepartie que le bénéfice des droits créés par la reconnaissance sociale de ces intérêts comme intérêts légitimes passe par l'appartenance à ces organisations segmentaires : exercice de très nombreuses professions lié à l'appartenance aux syndicats et à l'USA elle-même, accès aux services contrôlés par les conseils locaux, distribution des intrants économiques par le système coopératif... De l'autre, l'expression de l'intérêt collectif est du ressort exclusif du parti unique - Rallye de la Libération, puis Union nationale, enfin Union socialiste arabe¹ - qui a vocation à englober, sur la base de leur appartenance socioprofessionnelle, l'ensemble des membres du corps social en même temps qu'à exclure les "ennemis du peuple". La liste de ceux-ci s'allonge au fur et à mesure que se renforce le régime révolutionnaire - membres de la famille royale et cadres des partis politiques de l'ancien régime dissous le 16 janvier 1953, Frères musulmans et marxistes, propriétaires fonciers tombant sous le coup des lois de réforme agraire, personnes dont les biens ont été placés sous séquestre...² - et c'est l'"infiltration" de ces "ennemis du peuple" dans l'organisation de masse dont tente de se doter le régime des Officiers libres qui justifie les dissolutions et refondations successives de ladite organisation. L'unanimité qui doit entourer la définition et la mise en œuvre de l'intérêt collectif est affirmé avec de plus en plus de vigueur au fur et à mesure que se précise la "doctrine" du régime - "libérationnisme", "socialisme démocratique coopérativiste", "socialisme arabe". Unanimité, c'est-à-dire, alors même que l'appartenance au parti s'organise sur une base "corporatiste", que le "passage au politique" de ses membres n'est légitime que dégagé de leurs intérêts particuliers ou sectoriels et ne se justifie que par leur prise en charge de l'intérêt général. Les 50 % des fonctions électives et des postes de direction au sein de l'USA réservés aux "ouvriers" et aux "paysans" par la Constitution ont pour contrepartie paradoxale qu'ils présupposent une sorte de "désengagement sociologique" de ceux-ci par rapport à leur classe d'origine : "ouvriers" et "paysans" ne sont légitimes à *représenter* le peuple qu'à condition de "dépasser" les surdéterminations de leur identité sociale.

¹ : Sur les organisations politiques de la période nassérienne, Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasser : a Study on Political Dynamism*, Albany, Suny Press, 1971.

² : Sur ce dernier point, Hamied Ansari, *Egypt, the Stalled Society*, Albany, State University of New York Press, 1986.

La syndicalisation de masse et l'enrégimentement de masse des citoyens dans le parti unique¹ tendent ainsi à organiser une double *apolitisation* : apolitisation des organisations sectorielles, dont les membres n'ont pas légitimité à se prononcer en tant que tels sur les enjeux collectifs mais seulement à gérer des intérêts, au sens propre, *corporatifs* et qui fait des organisations professionnelles ce que l'on pourrait désigner comme des *instances de socialisation totale* - à la fois défense des intérêts professionnels, ordre, caisse de retraite, organisme de crédit, mutuelle, agence immobilière, centre culturel, espace de loisirs...- ; apolitisation du parti unique lui-même, qui a vocation à constituer un espace de consensus - grâce notamment au contrôle de la presse et de l'édition -, c'est-à-dire, pratiquement, à garantir que les intérêts particuliers ne prennent pas le pas sur l'intérêt collectif : mobiliser, au niveau local, à travers les comités de quartiers, de villages, d'entreprises, les forces vives de la nation, c'est-à-dire organiser la réception et la mise en œuvre des directives du pouvoir, en évitant que ne se constitue, aux niveaux intermédiaires du parti et des syndicats, une nouvelle "féodalité" à même de tirer avantage de sa position d'intermédiaire et de ses connexions avec les "centres de pouvoir" ; transformer la société "par le haut" au nom du socialisme à construire, et simultanément dépolitiser la base de classe du régime - "ouvriers" et "paysans" - pour éviter que ne se manifestent des revendications catégorielles qui viendraient menacer l'"unité nationale".

C'est bien parce que l'USA se voit assigner la mission de contrôler tout à la fois le gouvernement, l'administration, les médias et le secteur public, et, de proche en proche, l'ensemble de la société, que se pose, de façon cruciale, la question du contrôle de l'USA elle-même. La question est ici celle du *garant* qui se pose en quelque sorte "en abîme" dès lors que le niveau local, celui des intérêts incorporés des différents secteurs de la société, a été assigné comme lieu d'illégitimité politique. D'une part, la structure pyramidale du parti unique repose sur un dispositif à double détente qui dessine la figure d'un "cercle vicieux" : les comités locaux (quartiers, villages, entreprises...) élisent les échelons supérieurs (villes, provinces, branches...) qui eux-mêmes élisent les instances nationales et le comité central ; les échelons supérieurs sont chargés de surveiller les échelons immédiatement inférieurs pour prévenir toute "déviation" ou toute captation d'influence par les "ennemis du peuple". D'autre part, dans la mesure où le rôle du garant est précisément d'interdire toute "collusion" entre ces différents niveaux, il ne peut être lui-même qu'extérieur au système, ce qui pose à nouveau la question de son propre contrôle. L'armée, en premier lieu, est doublement qualifiée à se porter garante du fonctionnement du

¹ : L'Union Socialiste Arabe avait six millions de membres en 1964. Voir Nazih Ayubi, *Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt*, Londres, Ithaca Press, 1980.

système politique et de la bonne marche du projet social-historique révolutionnaire, d'une part, du fait de sa légitimité historique en tant que fer de lance de la révolution, et, d'autre part, dans la mesure où elle se présente comme un "corps séparé", dégagé des déterminations sociologiques "localistes" et entièrement voué à la réalisation des objectifs supérieurs - indépendance, dignité, puissance... - de la collectivité. Le principe qui préside à l'installation de militaires à des postes de contrôle dans tout les rouages de l'appareil d'Etat et du système de production est à la fois simple et ambigu : *ahl al-thiqa qabl ahl al-khibra*, "des hommes de confiance plutôt que des experts", ce qui peut être entendu à la fois comme la nécessité de placer aux postes de commande des individus à la fidélité éprouvée et comme celle de rétribuer adéquatement la fidélité de ces hommes de confiance. Une deuxième modalité de cette extériorisation du champ du pouvoir peut être trouvée dans la Constitution en 1964, au sein de l'USA elle-même, de l'"appareil politique" (*al-jihâz al-siyâsi*), encore dénommé "Avant-garde socialiste" (*al-Talî'a al-ishtirâkiya*), véritable parti dans le parti chargé tout à la fois du contrôle idéologique, de celui de la formation des cadres et, à travers les organes de renseignement, de la surveillance de l'opinion¹.

Mais la forme sans doute la plus décisive d'extériorisation du champ du pouvoir réside dans le charisme de Nasser lui-même, ou plus précisément dans la pratique charismatique de l'autorité qui se met progressivement en place à partir de 1956, avec la nationalisation du canal de Suez et la "victoire" égyptienne face à l'"agression tripartite". Le capital de légitimité personnelle que vaut à Nasser la gestion de cette crise est ce qui rend possible l'*autonomisation* du rôle du *za'îm* à qui revient l'initiative de formuler seul ce que doit être le projet social-historique en même temps que de définir les moyens, notamment institutionnels et le cas échéant d'exception, de sa mise en œuvre, à charge pour le champ politique "institutionnel" d'en assurer la mise en œuvre pratique. C'est Nasser lui-même qui rédige le texte de la Charte, qui décide de l'auto-dissolution de l'Union nationale et fonde l'USA, décisions qu'il fait accepter dans le champ politique en dépit d'une assez vive opposition précisément en mettant dans la balance sa légitimité personnelle². D'une part, sa dimension charismatique est ce qui permet à Nasser d'entretenir une relation "personnelle", "immédiate" avec les "masses" ou le "peuple" dont il exprime, de façon privilégiée, les aspirations et auprès desquels son verbe seul est en mesure de "faire passer" en retour le message de la révolution³. De l'autre, c'est ce lien

¹ Voir Hrair Dekmejian, *op. cit.*

² : A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire, op. cit.*, p. 323 et. s.

³ : Sur le discours nassérien en tant que "performance", Amr Helmy Ibrâhîm, "Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Égypte", *Peuples méditerranéens*, 10, 1981.

direct avec le "peuple" qui lui permet d'imposer une autonomisation - relative - de son pouvoir par rapport à l'armée et au parti en tant que garants institutionnels de l'ordre politique révolutionnaire - autonomie relative, dans la mesure où son exercice implique que soient préservés les équilibres et les règles du jeu en vigueur dans ces institutions¹. Ajoutons que l'extériorisation du pouvoir de Nasser par sa dimension charismatique est encore renforcée par le fait que ledit charisme est renvoyé, comme en miroir, par son immense popularité auprès des "masses arabes" et par son statut de "grand *leader* du Tiers Monde", à l'égal des Nehru, Tito, Chou En Lai, qui attestent en retour de la validité identitaire du projet social-historique égyptien. Le revers de cette médaille est que le charisme du *za'im* contient, en germe, l'illégitimation de la scène politique elle-même : si celui-ci est en-soi et pour-soi légitime, la responsabilité des vicissitudes et des échecs dans la mise en œuvre du projet révolutionnaire incombe à son "entourage" et aux exécutants de sa politique, dont lui-même ne saurait cependant être exonéré de la responsabilité de la désignation. Quand le charisme nassérien est remis en cause, après la débâcle de juin 1967, c'est le système politique lui-même qui est mis à nu et devient contestable et l'extériorité de la sphère du pouvoir se manifeste dès lors à travers la remobilisation répressive des institutions politiques, l'exercice de la violence légale, sous ses formes directes ou indirectes, devenant de plus en plus ouvertement l'instrument principal du contrôle de la société par l'Etat.

Nasser, ou comment s'en débarrasser...

Je fais l'hypothèse que quelque chose se conserve de cette illégitimité native du champ politique tel qu'il se constitue dans le *Liberal Age*, reconduite par le nassérisme, jusque et y compris dans la formule politique pluraliste mise en place par Sadate et reprise à son compte par son successeur. Quelque chose qui a trait à la composition même du pouvoir et de la légitimité et à la façon dont ce processus de pluralisation *ne remet pas* fondamentalement en cause l'articulation de la sphère du pouvoir et du champ politique - ce que j'ai désigné plus haut comme les idiosyncrasies du système politique égyptien. Et en particulier celle-ci : *l'illégitimité fondamentale de la revendication du pouvoir*. Celui-ci ne peut être exercé légitimement que par son titulaire "naturel", dont la désignation ne saurait faire l'objet d'un rapport de force ni être laissée à l'arbitraire des individus. Ceci vaut également pour l'autorité suprême de l'Etat et pour la représentation des intérêts particuliers qui, s'ils sont

¹ : A plusieurs reprises, Nasser fera part à son entourage de son désir de se débarrasser de toutes ses fonctions, y compris la présidence de la République, pour pouvoir se concentrer plus efficacement sur la directions de l'USA.

légitimes, ne peuvent manquer de trouver leur porte-parole nécessaire et incontestable¹. C'est peut-être aussi de ce point de vue qu'il faudrait se placer pour rendre compte de la tendance de tout *leadership* à s'exercer, en Egypte, sur le mode charismatique - y compris et surtout quand son titulaire est dépourvu de charisme - : façon pour celui-ci de se distancier, au moins symboliquement, des intérêts auxquels il est redevable de sa désignation ; façon aussi de se prémunir contre la fluctuation de ces mêmes intérêts et de se pérenniser, la pérennité apparaissant dans ce système comme la marque même de la légitimité. Le pouvoir suprême est d'autant moins susceptible de faire l'objet de compétition - voire même de contestation - qu'une sorte de règle non écrite du fonctionnement du système politique semble faire que la légitimité du Prince n'y est véritablement constituée qu'au terme d'un processus d'accumulation en deux temps : tout se passe comme si l'autorité proprement institutionnelle, "politique", du gouvernant ne saurait se suffire à elle-même et doit être confortée par une légitimité "absolue", indépendante des modes de dévolution et d'exercice du pouvoir et des vicissitudes de la compétition politique. Aux premiers jours de la révolution, en l'absence d'autre légalité, précisément, que révolutionnaire, la légitimité du *leader* ne peut émaner que de son *projet*, qui culmine, pour ce qui est de Nasser, dans ses deux "exploits" liés les plus incontestables : la nationalisation du Canal et la victoire subséquente sur l'agression tripartite, et l'édification du Haut-Barrage. Par ces coups de force, la légitimité proprement institutionnelle, systémique pourrait-on dire, du *za'îm* se redouble d'une dimension personnelle qui structure le champ politique autour d'une autorité *causa sui*. C'est elle qui va permettre à Nasser d'imposer son propre projet, y compris alors même qu'il est au départ "minoritaire" dans la société, et d'engager le pays dans un "socialisme sans socialistes"² ; c'est elle aussi qui va lui permettre de livrer sa propre interprétation des valeurs

¹ C'est, me semble-t-il, à ce niveau qu'il faut se placer pour saisir l'ambiguïté du statut de la représentation parlementaire, entre "pouvoir législatif" et *shûra*, consultation. La question posée pourrait être résumée de la façon suivante : en quoi des députés, fussent-ils élus au suffrage universel, mais dont chacun n'en doit pas moins son siège au conglomerat d'intérêts locaux, particuliers, qui se sont portés sur son nom, auraient-ils légitimité à "imposer leur loi" à la collectivité ? La règle de la majorité apparaît ici comme la négation même du consensus, *ijmâ'*, posé au principe du projet réformiste-identitaire. D'où, peut-être, la propension des parlements à se cantonner - quelles que soient par ailleurs les prérogatives constitutionnelles des députés - dans un rôle de "consultation" : au mieux regroupement de *lobbies*, défendant plus ou moins efficacement les intérêts de leurs mandants contre la "bureaucratie" étatique, au pire, pure et simple chambre d'enregistrement des décisions du pouvoir.

² D'où les "états d'âmes" des marxistes égyptiens évoqués par M. Sid Ahmad.

centrales et de la formule identitaire égyptienne à l'enseigne du "socialisme arabe" que le nassérisme ne se fera pas faute de tenter d'exporter dans l'ensemble de la région, au grand dam des régimes en place, mais avec d'incontestables résonances au sein des "masses arabes" du Golfe à l'Océan, d'autant plus sensibles aux stances arabistes que les systèmes d'appartenances ou de loyautés qui leur étaient proposées ou imposées étaient plus étroitement tribales-dynastiques ou confessionnelles.

Le même processus de légitimation "décalée" semble se reproduire, sinon dans les mêmes termes, du moins avec la même structure au moment de l'installation d'Anouar al-Sadate : celui-ci n'est d'abord qu'un président "légal", constitutionnellement chargé de l'intérim du pouvoir en sa qualité de vice-président, poste auquel il avait remplacé Zakariya Muhi el-Dîn, lui-même disqualifié sans doute pour s'être approché trop près du pouvoir suprême, au moment de la démission dramatique de Nasser lui-même, au lendemain de la débâcle de juin 1967. Sadate fait figure, au départ, de président de transition, solution provisoire acceptée par les véritables hommes forts du régime dans l'attente que soient tranchés les rapports de forces qui les opposent, et c'est le caractère "légal" de sa position qui va lui permettre de mettre en échec les "centres de pouvoir" (*marâkiz al-quwa*) constitués au sein de l'USA par les principaux "barons" de la gauche nassérienne - 'Ali Sabri, secrétaire général de l'USA et vice-président de la République, Sha'râwi Gum'a, ministre de l'Intérieur, Muhammad Fâ'iq, ministre de l'Information, Sâmî Sharaf, ministre pour les Affaires de la Présidence, Muhammad Fawzi, ministre de la Guerre - qui prétendaient lui imposer, comme aux premiers jours de la révolution, une direction collective à la tête de l'Etat et qui, faute d'obtenir son assentiment à cette réduction des prérogatives présidentielles, avaient commencé à comploter contre lui. Mais c'est le surcroît de légitimité qu'allait lui valoir la "victoire" égyptienne d'octobre 1973 qui va rendre Sadate proprement incontestable et lui permettre d'imposer, à son tour, ses propres options et de défaire les politiques mises en œuvre par son prédécesseur. "Héros de la traversée, [Sadate] devenait vraiment le raïs : il ne devait plus rien à Nasser et la guerre d'octobre fondait son régime. Ebauchée le 15 mai 1970, l'Egypte de Sadate allait prendre corps en rompant avec le passé", écrit ainsi Pierre Mirel¹. Imposer ses propres options, c'est-à-dire : mettre en œuvre l'Ouverture (Infitâh) - au marché, à l'Occident, au multipartisme, et faire la paix avec Israël contre, encore une fois, sinon l'opinion publique égyptienne, du moins contre l'*establishment* gouvernemental.

Le fait que Hosni Moubarak ne dispose toujours pas, près de 15 ans après son accession à la tête de l'Etat égyptien, d'une telle légitimité "extra-constitutionnelle" permet sans doute de rendre compte de l'indéniable "pluralisation" de la scène politique égyptienne et d'une

¹ Pierre Mirel, *L'Égypte des ruptures*, Paris, Sindbad, 1982, p. 31.

sensible extension du champ des libertés publiques autorisées par son régime, en même temps que des termes mêmes de la contestation dont celui-ci fait l'objet. D'une part, son accession au pouvoir, dans les conditions que l'on sait, illustre paradoxalement le bon fonctionnement du système qui fonde sa "légitimité légale" sur un consensus que l'on pourrait qualifier de "négatif" : H. Moubarak n'est pas le chef de l'armée, mais seulement son "représentant" au sein du pouvoir politique, et sa nomination ne remet pas fondamentalement en cause l'équilibre des rapports de forces au sein de l'institution militaire ; le fait qu'il n'ai pas revendiqué le pouvoir est précisément ce qui va permettre de lui camper une figure d'"homme providentiel" : représentant de la "génération d'octobre" - pendant laquelle il commandait l'aviation¹ - qui arrive au pouvoir dégagé des configurations occultes de relations et de conflits héritées des Officiers libres, auxquels il est le premier président égyptien à n'avoir pas appartenu ; *last but not least*, le programme qu'il met en œuvre se présente dans la stricte continuité des objectifs permanents de la politique égyptienne tels que recomposés par son prédécesseur : poursuite de l'*Infitâh* "moralisé" et rendu "productif" ; poursuite du processus de libération du territoire national par la voie de la négociation avec Israël, mais maintien d'une "paix froide" avec l'Etat hébreu ; poursuite et approfondissement de la pluralisation sous contrôle et par le haut du champ politique, mais reconduction des systèmes d'interdits en vigueur sur cette scène - en particulier ceux pesant sur le parti religieux (voir *infra*). Mais d'autre part, le déficit de légitimité personnelle, "privative" pourrait-on dire, du régime de H. Moubarak, aboutit à ce qu'il nous faut bien analyser comme un blocage du système politique égyptien, dont la reprise d'une confrontation de haute intensité avec l'ensemble des composantes du parti religieux, "radicales" et "modérées"² constitue le principal symptôme. À cet égard, on peut voir dans la tentative du président égyptien de se doter, précisément, de cette légitimité additionnelle qui lui faisait défaut en profitant des retombées de la crise kowayto-irakienne dans laquelle l'Egypte s'était résolument engagée aux côtés de la coalition occidentale - engagement dont elle fut récompensée par une substantielle réduction de son endettement extérieur -, peut apparaître comme un tournant significatif dans l'évolution du cours de la "troisième République" égyptienne". D'une part, l'opportunité - l'opportunisme dirons certains - des options prises par l'Egypte en ces circonstances ne procurera en fin de compte à son président qu'un *succédané* de légitimité personnelle additionnelle dans la mesure où les réalignements qu'elles engageaient apparaissent comme par trop exorbitants à de nombreuses composantes de la scène politique égyptienne, y compris au sein de la mouvance

¹ Précisément l'arme qui avait été la plus affectée par la débâcle de 67.

² Je reviendrai dans ce qui suit sur l'usage que l'on peut faire de ces classements.

gouvernementale : il y a une marge entre la paix froide avec Israël et l'alliance privilégiée avec les Etats-Unis et les monarchies pétrolières, et le fait de placer des troupes égyptiennes sous commandement américain pour "châtier" un Etat arabe "frère" qui avait promis de relancer la confrontation avec l'Etat hébreu et de placer enfin les richesses pétrolières des Arabes au service de la libération de Jérusalem¹. Mais, d'autre part, le régime de H. Moubarak ne s'en comportera pas moins *comme si* cette légitimité additionnelle lui était dorénavant acquise, l'autorisant à son tour à mettre en œuvre ses propres options : en l'occurrence la soumission définitive de l'Egypte aux injonctions du FMI² auxquelles les administrations égyptiennes avaient jusque là opposé, avec un certain succès, toute leur force d'inertie, et la remise en cause du *statu quo* passé entre le régime et le parti religieux au début des années 1980 (voir *infra*).

On peut voir une illustration significative tout à la fois de la consolidation du système et de son blocage dans la façon dont s'est jouée, en octobre 1993, la reconduction de H. Moubarak pour un troisième mandat présidentiel consécutif. Pour la première fois depuis l'instauration du multipartisme, l'ensemble des partis de l'opposition, y compris les Frères musulmans, qui avaient voté en faveur de sa reconduction en 1987, décident de ne pas s'associer au renouvellement de l'"allégeance" - *mubâya'a* dans le vocabulaire politique en vigueur - du peuple égyptien à son Président, eu égard précisément à la mise en œuvre de ces options et au maintien des restrictions imposées à leurs activités sous le régime de l'état d'urgence. Sans doute une telle décision n'était-elle pas de nature à influencer de manière significative sur le résultat de l'élection : ayant boycotté - à l'exception du *Tagammu'* - les élections législatives de 1990, ces partis ne disposaient au Parlement que de quelques "sous-marins" élus comme "indépendants"³ et ne pouvaient donc même pas participer au vote parlementaire qui, dans la Constitution égyptienne, désigne le candidat unique à la présidence dont l'élection est confirmée par plébiscite populaire. Malgré l'appel au boycott lancé par ces partis, H. Moubarak sera, sans surprise, triomphalement réélu avec 96, 28 % de "oui". Il n'en demeure pas moins que ce déni d'allégeance, par des partis qui avaient soutenu, en 1987, le renouvellement du mandat du président, fait largement figure de précédent historique et traduit

¹ A. Roussillon, "L'opposition égyptienne et la crise du Golfe : Saddâm Hussein ou comment s'en désolidariser", *Maghreb-Machrek*, 130, oct.-déc. 1990.

² Les généreuses annulations de dettes accordées à l'Égypte lors de la crise du Golfe étaient assorties de conditions assez draconiennes quant à l'application effective de ses engagements d'ajustement structurel.

³ Sur le scrutin de 1990, voir Iman Farag, "Le politique à l'égyptienne : lecture des élections législatives", *Maghreb-Machrek*, 133, juill.-sept. 1991.

l'épuisement du consensus - au moins de façade - que celui-ci était parvenu à réunir sur sa personne, sinon sur ses politiques. Le point crucial est ici que, tout en refusant de soutenir la réélection du président sortant, aucun de ces partis n'ai pris l'initiative de présenter son propre candidat à sa succession. Non que celui-ci ait eu la moindre chance de l'emporter, compte tenu du "verrouillage" du parlement par le parti du Président, mais on peut s'étonner que ni Fu'âd Sarag al-Dîn, ni Ibrâhîm Shukri, ni Khâlîd Muhîe al-Dîn, respectivement présidents du néo-Wafd, du parti du Travail et du *Tagammu'*, n'aient jugé opportun, ne serait-ce que "par principe", de se déclarer "candidats à la candidature", façon de crédibiliser l'alternative au régime qu'ils affirment représenter en saisissant l'occasion de faire campagne et de présenter leur propre programme. Mon hypothèse est que cette abstention répond, en fait à la "loi" non-dite du système politique égyptien, évoquée dans ce qui précède, qui proscriit comme illégitime la revendication même du pouvoir. Une loi dont le corollaire immédiat est que, en l'absence d'une décision du président lui-même de se retirer - décision qui semble, dans la pratique, impossible à prendre¹ -, il n'existe pas de formule "constitutionnelle" de sortie du pouvoir rendant possible une alternance. Une situation rendue encore plus lourde de menace, comme en atteste la tentative d'assassinat dont a fait l'objet H. Moubarak en juin 1995, à Addis Abeba, par l'impossibilité en quelque sorte "structurelle" dans laquelle celui-ci se trouve de désigner un vice-président, comme le prévoit, de façon facultative, la Constitution égyptienne : désigner un militaire l'exposerait en effet à voir mis en cause la sincérité de ses engagements démocratiques en perpétuant la tutelle de l'armée sur le système politique égyptien ; symétriquement, désigner un civil l'exposerait à mécontenter les militaires qui apparaissent plus que jamais comme les garants ultimes du maintien de celui-ci.

Enjeux et limites de la pluralisation du champ politique

La contrepartie de l'autonomisation de la sphère du pouvoir est que l'une des constantes de la vie politique égyptienne est la recherche constante par le pouvoir d'intermédiaires entre la centralité étatique et ce que j'ai désigné comme la sphère sociale, recherche qui constitue le ressort même de la mise en place et des recompositions du champ politique. Alors même qu'il apparaît plus "pharaonique", "sultanique" ou

¹ Moubarak lui-même avait annoncé, au moment de son premier renouvellement, qu'il ne ferait pas plus de deux mandats, résolution promptement oubliée, contre l'avis même de l'allié américain, qui semblait penser, en 1993, qu'il était temps pour lui de passer la main.

"hydraulique" que jamais - mais peut-être s'agit-il là d'un trait caractéristique de ce type de pouvoir -, l'Etat égyptien ne contrôle, en fait, que les "grands axes" du pays : le fleuve lui-même ; au Caire : les grandes avenues et les ponts ; en province : les points de passage entre gouvernorats et les chefs-lieux de districts. Non que l'ordre étatique ne se ferait pas sentir - y compris dans sa contestation - sur toute l'étendue du territoire, mais, sauf à avoir recours à la force brute¹, le pouvoir doit s'appuyer sur des relais locaux en charge de l'exercice d'un contrôle social avant d'être politique : sous l'ancien régime, le contrôle des *'umda*, à la campagne par les grands propriétaires et en ville par les gouverneurs constituait le principal ressort de l'emprise de l'Etat sur la société ; après la révolution, ce contrôle du centre sur ses périphéries sociales est assuré, on a vu en quels termes, par le relais du parti unique et de ses organisations. La question qui se pose est, dès lors, celle du statut même et des objectifs de la pluralisation politique - pour ne pas parler ici de "libéralisation", et moins encore de "démocratisation" - mise en œuvre par Sadate et, bon an mal an, élargie - sinon approfondie² - par son successeur, dans une logique où elle ne saurait concerner la sphère du pouvoir ni, on le verra, la sphère sociale, mais seulement le champ politique lui-même.

Plusieurs hypothèses sont en présence pour rendre compte de l'évolution du système politique égyptien au cours des deux dernières décennies, et en particulier de la relation entre la "libéralisation" de l'économie et celle du système politique, avec le retour à un multipartisme limité et l'instauration d'une liberté d'expression qui reste sans équivalent dans tout le monde arabe depuis le naufrage du Liban. Une première hypothèse, que l'on pourrait qualifier de sceptique-optimiste, est celle défendue par J. Waterbury qui voit dans cette évolution la mise en place d'un "libéralisme de surface" qui, d'une part, n'est en aucune manière lié à ou dépendant de l'évolution de la donne économique interne, et qui, d'autre part, ne modifie pas fondamentalement le fonctionnement du système en substituant un "autoritarisme mou" à l'"autoritarisme dur" qui prévalait dans les années 1960, à l'heure du nasserisme triomphant. Tout au plus pourrait-on y voir une politique d'accompagnement du passage d'une stratégie d'industrialisation par substitution aux importations s'accommodant facilement d'un système politique "fermé", à une stratégie de croissance par le développement des exportations exigeant une plus grande "ouverture", concession consentie aux partenaires occidentaux de

¹ On l'a vu lors de la campagne déclenchée en 1986 pour mettre un terme au trafic ouvert de stupéfiants qu'abritaient certains quartiers, ou lors de la reconquête par les forces de l'ordre, en décembre 1992 de ce que la presse étrangère avait surnommé la "République islamique d'Embaba".

² Au moins jusqu'en 1991, quand la reprise de la confrontation avec les islamistes se traduit par un net raidissement politique.

l'Egypte et à leurs opinions publiques, et/ou effet de dispositions personnelles des successeurs de Nasser soucieux d'apaiser les tensions. Beaucoup plus que la libéralisation économique, la libéralisation politique serait ainsi susceptible d'être remise en cause à la moindre alerte, d'autant que l'éventualité d'une formule à la "sud-américaine", avec l'alliance directe des militaires et des entrepreneurs pour imposer une "rationalisation" de l'*Infitâh* ne saurait être exclue. Sadate lui-même a donné l'exemple d'une telle volte-face en mettant brutalement un terme au processus qu'il avait enclenché en faisant arrêter, en septembre 1981, par les visiteurs de l'aube plus d'un millier de personnes représentant toutes les composantes de l'opposition égyptienne : "Alors que sa bonne volonté pouvait l'avoir poussé vers le libéralisme, son instinct de survie et son entourage l'ont ramené à l'exclusivisme et à l'autoritarisme."¹ Une deuxième hypothèse, plus franchement optimiste est celle soutenue par Raymond Hinnebusch qui voit dans les transformations de la scène politique égyptienne engagées par Sadate à partir de 1976 le passage, activé par "la montée de pressions pluralistes" elles même produites par la "pluralisation" de l'économie, d'un régime autoritaire construit sur la mise en œuvre d'une "révolution étatiste-populiste par le haut" à un régime "post-populiste", tendant à "la stabilisation politique et à la libéralisation économique." Ce qui justifie l'optimisme d'Hinnebusch, au-delà des soubresauts et des hésitations du processus lui-même, c'est que, selon lui, "la transformation post-populiste n'est pas seulement l'effet d'un changement de *leadership* ou de contraintes externes. Il faut plutôt y voir une évolution naturelle à laquelle des régimes initialement modernisateur-autoritaires à orientations populistes semblent vulnérables"² - ce dont il voit la preuve dans l'accession "en douceur" au pouvoir de Hosni Moubarak malgré les circonstances dramatiques de la disparition de son prédécesseur. Dans cette logique, modernisation économique et politique apparaissent comme les deux faces d'une même médaille et se soutiennent mutuellement pour le plus grand bien de l'Egypte elle-même, ce qui signifie "la réassertion de l'autonomie de la société, la libéralisation économique, la revitalisation du capitalisme privé, et, en conséquence, une certaine réintégration [du pays] dans le système capitaliste mondial."³ L'hypothèse défendue par R. Springborg est la plus franchement pessimiste : rien ne saurait selon lui garantir, en effet, que les évolutions, effectivement connectées, qu'enregistrent les scènes économique et politique égyptiennes ne soient pas la

¹ J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat : the Political Ecobomy of Two Regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 6.

² R. Hinnebusch, *Egyptian politics under Sadat : The post-populist development of an authoritarian-modernizing state*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 7.

conséquence et le signe que "le régime est peut-être simplement entré en décadence" et que ce qui se présente comme "libéralisation" - retour au marché et aux partis - ne soit en fait l'expression de la "fragmentation de l'ordre politique"¹. Dans cette logique, les formes de la libéralisation ne seraient pas autre chose que les masques derrière lesquels se dissimulent la réalité et la perpétuation des rapports de forces, dans un contexte où chacun des acteurs en présence - à commencer par l'Etat et sa colonne vertébrale, les forces armées - a décidé de jouer son propre jeu, sans égard pour l'abstraction que constitue l'intérêt collectif et sans autre limite que celles que posent les acteurs concurrents.

Ce dont ces hypothèses échouent pourtant à rendre compte, c'est de la façon dont la pluralisation partisane recompose tout à la fois le système de relations entre la sphère du pouvoir et le champ politique, d'une part, entre celui-ci et la sphère sociale, d'autre part. Le scénario même de la pluralisation politique dont Sadate prend l'initiative à partir de 1977-78, ainsi que les procédures, en particulier électorales, par lesquelles celle-ci va progressivement être inscrite dans le paysage institutionnel égyptien montrent que le principal enjeu de ce processus est bien *l'affaiblissement du parti unique*, coupable d'avoir servi d'instrument aux adversaires du président et sa transformation en *parti gouvernemental*, totalement inféodé à celui-ci : en caricaturant, ce n'est pas la majorité qui choisit le chef de l'Etat, mais ce dernier qui choisit sa majorité. Au-delà du souci de permettre de s'exprimer aux différentes "sensibilités" en présence au sein du parti unique et dans la société, l'épisode des "tribunes", puis celui de leur transformation en partis autonomes sur la base d'un partage - inégal - des dépouilles de l'USA², constituent, dans la logique de la "révolution corrective", l'ultime démarche par quoi l'autorité du chef de l'Etat s'émancipe définitivement du contrôle de la "classe politique" produite dans le cadre et avec la culture du *parti unique* et prend définitivement le contrôle du *parti gouvernemental*. Ceux qui, *apparatchiks* ou députés, veulent poursuivre une carrière politique ou administrative vont troquer leur appartenance au parti unique contre celle à la tribune puis au parti du président, à qui ils deviennent dès lors directement redevables de la poursuite de ladite carrière dans la mesure où l'élection, par exemple au Parlement, ne dépend pas tant des suffrages des électeurs que de la

¹ R. Springborg, *op. cit.*, p. 9.

² A l'initiative de Sadate, trois "tribunes" (*manâbir*) - droite, centre et gauche - sont créées au sein de l'Union socialiste arabe (140 demandes d'enregistrement avaient été déposées), qui participeront aux élections législatives de mars 1976 - les premières élections "pluralistes" depuis la Révolution - avant d'être autorisées, en mai 1977 - au lendemain des émeutes de janvier - à se constituer en partis politiques à part entière par une loi qui prononce la dissolution de l'USA, dont ne subsistera que le secrétariat dès lors chargé de l'enregistrement et de surveillance des partis politiques.

désignation du candidat par les instances dirigeantes du parti, c'est-à-dire, en dernière analyse, par le président¹. L'enjeu est ici, au premier chef, celui du contrôle du Parlement par le président, condition *sine qua non* du (bon) fonctionnement du système, non pas tant en ce qu'il assurerait la passation des lois nécessaires à la mise en œuvre de ses politiques, mais dans la mesure où ce contrôle commande sa propre réélection dans les formes constitutionnelles.

Simultanément et, pourrait-on dire, subsidiairement, la logique de la pluralisation consiste, en l'officialisant, à désigner tout à la fois les composantes et les termes de l'opposition sinon légitime, du moins légale. Ce qui signifiait, dans l'optique de Sadate, que l'ensemble de celles-ci devaient être issues de l'ex-Union socialiste arabe : désignation d'une opposition "par nature" - la "droite" et la "gauche" -, pendant d'une majorité également "par nature" - le "centre", occupé par le parti du président. Ce qui signifiait également que ladite opposition serait tenue de se conformer aux textes de référence de la Révolution égyptienne revus et corrigés par le "mouvement rectificatif" du 15 mai, y compris le traité de paix avec Israël et l'*Infitâh*, annexés à la Constitution. N'ayant pu s'opposer à la reconstitution du parti Wafd, et pour pallier à la faiblesse structurelle des partis de la droite et de la gauche, Sadate tentera de contrer celui-ci en suscitant, avec le parti du Travail, l'émergence d'une opposition "responsable" : le parti gouvernemental ira jusqu'à fournir au nouveau parti les députés dont il a besoin pour pouvoir faire instruire son dossier d'autorisation par le Comité des partis, dont le propre beau-frère du Président, Mahmûd Abu Wafiya. En principe, aucune divergence idéologique n'était supposée opposer les deux formations, qui se revendiquaient toutes deux de la révolution de Juillet tout en affirmant la nécessité d'en corriger les excès et les erreurs. Mais, comme le souligne Hinnebusch, *"les politiques effectivement mises en œuvre par Sadate le situaient à la droite de la ligne officielle de son parti, alors que, derrière le nuage de fumée de la conformité officielle, les conceptions de nombre des dirigeants du Parti du Travail se situaient à la gauche de leur programme officielle."*² Ce qui donne, dans la pratique : oui à une paix juste avec Israël, non à la paix séparée de Camp David ; oui à l'ouverture sur l'Occident, non à l'alliance privilégiée avec les Etats-Unis ; oui à la liberté d'entreprendre, non à la corruption - jusqu'à s'en prendre au premier ministre, Mustafa Khalîl, accusé dans la presse du parti d'avoir accepté des pots-de-vin. Une opposition en règle ! Sans entrer dans le détail des relations entre le régime égyptien et son opposition, ce qu'il me paraît important de souligner, c'est que, du point de vue du premier, la pluralisation de la scène politique aurait dû s'arrêter là, ce dont

1 C'est une tradition bien établie en Égypte que le chef de l'État, quand il n'intervient pas directement dans leur constitution, revoie et donne son aval aux listes de candidatures du parti dont il n'a jamais renoncé à être le chef.

² R. Hinnebusch, *op. cit.*, p. 168.

témoigne l'interprétation extrêmement restrictive de la loi sur les partis donnée par le comité du même nom, qui tend à limiter la scène partisane aux partis déjà existant - ceux issus de l'ex-USA (PND, parti Libéral, Tagammu', parti du Travail), plus le Wafd, qu'il n'était décemment plus possible de répudier -, en opposant systématiquement une fin de non recevoir aux projets de création qui lui étaient soumis : depuis l'accession de H. Moubarak à la présidence, aucun nouveau parti politique n'a ainsi pu obtenir sa légalisation par ladite commission, et ceux qui ont finalement été autorisés - parti des Verts égyptiens, Parti d'Egypte arabe et socialiste, Parti démocratique unioniste, Parti de la Jeune Egypte, en avril 1990, parti nassérien, en avril 1992, l'ont été par voie de justice¹.

La question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure les partis - gouvernemental et d'opposition - sont à même de jouer le rôle d'intermédiation entre la sphère du pouvoir et la sphère sociale évoquée dans ce qui précède. À un premier niveau, on peut évoquer un certain nombre d'indicateurs qui traduisent, de façon non équivoque le désintérêt de la population pour la politique "officielle" : très faibles taux de participation aux différents scrutins², incapacité des partis - y compris du parti gouvernemental - à mobiliser des militants ou à se constituer, *en tant que tels*, en relais des attentes ou des revendications des différents secteurs de la société. Pourtant, dans la mesure où ce qui se joue dans le champ politique concerne, au premier chef, les mécanismes d'allocation et de réallocation de la rareté - subventions, équipements, postes... -, on peut faire l'hypothèse que ce désintérêt désigne, en fait, les termes mêmes d'une *division du travail politique* dans laquelle les logiques partisans - y compris dans leurs dimensions électorales - ne constitueraient qu'une sorte de scène politique "de surface", "officielle" - voire un pur et simple théâtre d'ombres - dans les coulisses de laquelle se dérouleraient les transactions politiques les plus significatives. D'une part, les fonctions de représentation de la société, en tant que l'une des dimensions cardinales du politique, ne semblent se jouer que très marginalement, en Egypte, en termes partisans, en ce sens que, abstraction faite de la manipulation des scrutins par le ministère de l'Intérieur, ce n'est pas l'appartenance d'un candidat à tel ou tel parti qui détermine, au premier chef, le vote ou l'abstention des électeurs. J'ai fait longtemps l'hypothèse que l'une des explications de la prévalance des comportements abstentionnistes était qu'il ne faisait pas sens, en Egypte, compte tenu du rôle d'intermédiaire joué par les députés entre leur circonscription et la centralité étatique-administrative, de donner sa voix à un candidat de l'opposition, les électeurs faisant par ailleurs toute

¹ A. Roussillon, "Les nouveaux partis politiques : note sur le processus de recompositions démocratique du système politique égyptien", *Égypte/monde arabe*, 2-1990.

² Voir I. Farag, *art. cit.*

confiance au pouvoir pour bourrer les urnes au bénéfice de ses candidats. En fait, on peut se demander si, beaucoup plus que l'appartenance partisane, politique, des candidats, ce n'est pas leur identité ou leur enracinement *sociologiques*, c'est-à-dire leur mode d'insertion dans les réseaux et les hiérarchies *locaux* d'appartenance et de solidarité qui déterminent le vote des électeurs : de ce point de vue, il n'y aurait pas de différences fondamentales dans les modalités d'intervention des députés de la majorité ou de l'opposition - les uns et les autres appartiennent au même "monde" -, l'efficacité et l'entregent d'un député dépendant moins de sa proximité ou de son éloignement au pouvoir que de la capacité de mobilisation - de nuisance - de ses administrés pour faire prévaloir leurs intérêts. On peut en voir une illustration dans la façon dont se sont déroulées les élections législatives de 1990 : alors que l'ensemble des partis de l'opposition avaient décidé de boycotter le scrutin pour protester contre le maintien de l'état d'urgence et les restrictions imposées à leurs activités, de nombreux députés élus en 1987 sur les listes de ces partis refusent de sacrifier leur ancrage local à la discipline du parti et se présentent - et sont élus - comme "indépendants", sans qu'aucune exclusion soit prononcée. Simultanément, de nombreux députés du parti gouvernemental, écartés des listes de candidatures de celui-ci au prétexte de moralisation de la représentation parlementaire et de lutte contre l'affairisme, se présentent - et sont élus - eux aussi comme indépendants, avant de retourner comme si de rien n'était dans le giron du parti trop heureux de leur faire bon accueil¹. Dans l'un et l'autre cas, ce qui prévaut, ce n'est pas la logique politique des appartenances et des classements partisans, mais celle, plus "sociologique", de la gestion de clientèles qui commande très largement, comme en témoignent les campagnes électorales des différents candidats, les relation du député - de la majorité comme de l'opposition - avec ses électeurs, en quoi je vois le prolongement d'une paradoxale *apolitisation du champ politique* évoquée dans ce qui précède.

Le deuxième effet induit par la pluralisation limitée du champ politique est ce que l'on pourrait désigner comme sa double *informalisation* sous le rapport de l'organisation et de la mobilisation des différents secteurs de la société, deuxième fonction cardinale du politique. D'une part, en contrepoint de l'immobilisme relatif² de la scène politique (parlementaire) "officielle", dicté par les conditions de réélection du chef de l'Etat, le champ syndical et associatif se présente comme une sorte de scène politique alternative ou de substitution sur laquelle les enjeux de la

¹ *Ibid.*

² Le seul facteur d'incertitude résidant dans la désignation de l'opposition "officielle", moins par les électeurs, d'ailleurs, que par les interventions du ministère de l'Intérieur dans la campagne électorale et les manipulations du scrutin.

pluralisation apparaissent notablement plus effectifs : dégagés des impératifs et des contraintes de l'"intérêt général" qui s'imposent aux députés et délimitent leur champ d'intervention, les acteurs de cette scène sont en charge de la gestion des intérêts corporatifs, "objectifs", des différents secteurs de la société, dans une logique d'encadrement social global qui correspond à la diversité des fonctions dévolues aux organisations professionnelles¹ et qui tend à installer leurs directions dans des positions de pouvoir et d'intermédiation qui sont peu ou prou celles occupées par les "technocrates" dans les pays industrialisés - en quoi on peut voir un prolongement du rôle qui était celui des organisations spécialisées chapeautées par l'Union socialiste arabe. Ajoutons que dans la mesure où ces directions sont élues à la proportionnelle - lors de scrutins qui se prêtent moins aux manipulations que, par exemple, les élections législatives -, le champ syndical et associatif constitue, de fait, la seule scène de partage effectif du pouvoir et d'interaction entre les différentes forces politiques en présence. D'autre part, et surtout, la scène syndicale est celle à partir de laquelle va s'opérer, dans le courant des années 1980, une réinsertion "informelle" dans le jeu politique des principaux exclus de la scène politique officielle - essentiellement les Frères musulmans et les nassériens -, ce qui autorise sans doute à y voir un état des lieux plus "représentatif" des rapports de forces politiques en présence dans la société.

Recentralisation de l'islam politique

La centralité conquise au cours de la dernière décennie par la contestation islamiste à l'échelle de l'ensemble du monde arabe, en général, et en Egypte, en particulier, a eu pour effet d'occulter, par son "évidence" même, les modalités mêmes de ce processus. La débâcle de juin 1967 marquerait ainsi, avec l'échec du nasserisme, l'épuisement du nationalisme arabe, ouvrant la voie à un "retour du refoulé identitaire" sous la forme de remobilisations islamistes, dont l'assassinat de Sadate, en octobre 1981, constituerait une sorte de "révélateur" en manifestant la nouvelle configuration des positions en présence et les nouveaux enjeux de la lutte politique. Dans cette logique, la révolution iranienne, en fournissant une représentation pratique des objectifs assignés à l'action islamique, les accords de Camp David, traduisant l'abandon par le

¹ Les syndicats et ordres professionnels sont en effet, en Égypte, beaucoup plus que de simples organisations de défense de leurs membres et assurent notamment les fonctions de caisses de retraite, d'organismes de crédit, de mutuelles ; ils jouent un rôle considérable dans l'accès au logement, aux services de santé, aux loisirs, offrent des prêts aux jeunes mariés, voire assurent à leurs membres une place au cimetière après leur décès.

régime de Sadate de la "cause du destin", et l'*Infitâh* lui-même, en favorisant l'"occidentalisation" du pays et en multipliant le nombre des exclus, permettraient de rendre compte de l'émergence ou de la réémergence d'un islam politique, d'essence oppositionnelle et radicalisé par la répression. Selon le point de vue auquel on se place : retraditionnalisation réactionnelle et anti-moderniste, irruption de la politique médiévale sur la scène contemporaine, comme le voit Emmanuel Sivan¹ vs. continuation de la visée nationaliste par d'autres moyens - "troisième étage de la fusée de la décolonisation", comme l'écrit François Burgat².

La force de conviction rétrospective de ces lectures de l'épuisement de la visée nationaliste me semble néanmoins devoir être relativisée dans la mesure où, d'une part, elle ne permet pas de rendre compte des modalités mêmes du refoulement ou du recouvrement de la visée nationaliste-arabiste par ce qu'il est convenu de désigner comme l'islamisme, ni surtout de la structure de la mouvance islamique elle-même. Il est désormais historiquement acquis que c'est Sadate lui-même qui a favorisé la constitution du mode de mobilisation, au départ universitaire, désigné comme les *jamâ'ât islamiya*, pour contenir une opposition de gauche et nassérienne encore hégémonique à l'université et dans l'intelligentsia près de dix ans après la disparition de Nasser. Et si la théorie de l'apprenti-sorcier détruit par sa créature peut apparaître rétrospectivement séduisante eu égard au fait que ce sont incontestablement des islamistes qui ont pressé la détente, les dimensions et les responsabilités réelles du complot qui a coûté la vie à Anouar al-Sadate restent, à ce jour largement ignorées. En d'autres termes, ce qu'il me paraît important et urgent d'interroger, c'est la *fatalité* que la plupart des analystes du néo-islamisme politique prêtent à l'émergence ou à la réémergence de ce courant en même temps que les modalités de sa constitution en ressource d'opposition

Ces questions valent d'autant plus d'être posées que le début des années 1980 a été marqué par une intense mobilisation politico-intellectuelle à l'enseigne de ce que je proposerai de qualifier de "néo-arabisme" pour le distinguer du nassérisme et du ba'thisme "historiques", néo-arabisme qui, avant même le courant islamiste, puis en concurrence avec lui, avait engagé une critique radicale des régimes en place, à commencer par le régime égyptien, mais que son échec - il est vrai patent - à proposer une alternative aux options de ces régimes tend à faire considérer rétrospectivement comme un "épiphénomène". C'est pourtant dans les catégories de pensée mises en place par ce courant que s'est opérée la mise en représentation *dominante* des

¹ : Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1985.

² : F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb...*, *op. cit.*, les deux premiers étages étant la période des luttes de libération et celle des modernisations autoritaires.

principaux "problèmes" posés aux formations sociales proche-orientales, en général, et à l'Egypte, en particulier, par l'évolution du cours des choses et de l'histoire tel qu'infléchi par la guerre d'octobre 1973 et le quadruplement de la rente pétrolière : l'*Infitâh* et le réalignement de l'Egypte sur le camp occidental, la signature des accords de paix égypto-israéliens ou encore les enjeux des migrations interarabes de main-d'œuvre, pour m'en tenir à ces exemples, ont *d'abord* été pensés en termes "arabistes", et c'est dans une large mesure la "conversion" islamique d'intellectuels et de militants de cette mouvance qui a commencé à donner une certaine consistance idéologique oppositionnelle au courant islamique lui-même¹.

À considérer l'ensemble de la littérature d'inspiration politologique consacrée à "l'islamisme", en particulier en France et aux Etats-Unis, la centralité conquise par ce courant et sa radicalisation en quelque sorte "fatale", inscrite dans son principe même, traduiraient l'*aporie* du "développement politique" des sociétés musulmanes : d'une part le maintien des structures politiques et sociales autoritaires qui avaient engagé dans les années 1960 - et échoué à mener à bien - les politiques de développement étatisé, sous la houlette de partis uniques et avec des slogans le plus souvent hostiles à l'Occident, contribuerait à "faire le lit" de l'opposition islamique faisant fond sur l'illégitimité croissante de ces régimes et renforcée par la répression même qui la frappe ; de l'autre les processus de "démocratisation" ou la "libéralisation" engagés dans ces sociétés sous la pression des Occidentaux et avec leurs modèles risqueraient de porter au pouvoir les "pires ennemis" de la démocratie et de l'Occident lui-même.

On peut dégager de cette littérature un certain nombre de propositions constantes qui articulent ce que je pourrais désigner comme la "théologie politique" des sociétés réputées régies par la religion musulmane en même temps que le "scénario" de la constitution de l'islam comme principale ressource d'opposition : 1) le "totalisme" de l'islam est "révélé" par la séparation du religieux et du politique engagée par la mainmise coloniale et reprise à leur compte par les régimes modernistes-autoritaires ; c'est le mouvement même par lequel se met en œuvre la modernisation qui suscite la réaction "fondamentaliste" qui peut, le cas échéant, viser à son appropriation ; 2) la répression de cette réaction fondamentaliste provoque la radicalisation de la visée totaliste, dès lors susceptible de donner naissance à des systèmes d'action

¹ : Les migrations présentent une illustration significative de cette identitarisation conflictuelle des enjeux sociaux : on peut y voir un processus dont le sens a été produit en termes arabistes - migrations et unité arabe - mais dont les enjeux vécus et les implications socio-politiques sont clairement islamiques : pétrodollars, dissémination du wahhabisme. Sur ce point, Gilbert Beaugé et Alain Roussillon, *Le migrant et son double : migrations et unité arabe*, Paris, Publisud, 1988.

proprement "totalitaires", dont la rigidité et l'intransigeance sont à la mesure des coups reçus - un contre-totalitarisme, pourrait-on dire, dans la mesure où il dévoile pour ce qu'elles sont les pratiques totalitaires des régimes modernisateurs ; 3) l'échec des modernisations autoritaires impose aux régimes en place la "libéralisation", d'abord de leurs économies et, de proche en proche, des pratiques politiques visant à assurer une meilleure *participation* aux différents secteurs de la société que l'on découvre "civile", lieu de mobilisation "de l'intérieur", "par le bas", par opposition à celles que ces régimes autoritaires avaient tenté d'imposer "d'en haut" et de l'"extérieur". Dans cette logique, deux options, et deux seulement, semblent ouvertes au "développement politique" des sociétés musulmanes :

- pousser jusqu'à son terme la démocratisation jusqu'à construire la démocratie dans l'espoir de désamorcer la violence islamiste et de permettre aux autres composantes de la scène politique de s'affirmer face au courant islamique - au risque de voir celui-ci s'emparer "démocratiquement" du pouvoir ;

- islamiser ou réislamiser les pratiques politiques et l'Etat lui-même, pour restaurer une "normalité" politique des sociétés musulmanes mise à mal par l'intrusion de modèles étrangers, et assurer ainsi la possibilité de modes *endogènes* de participation politique, en particulier "islamistes" - au risque de voir remise en cause la pluralité de la scène politique elle-même.

Il ne saurait être question pour moi de prendre position dans cet inéluctable débat de compatibilité dont les maître-mots - individu, laïcité, démocratie, d'une part ; *dîn* (religion), *dunya* (monde), *dawla* (Etat), de l'autre - énoncent le triangle d'or de l'universalité de la modernité libérale occidentale, mais aussi, symétriquement, ce qui apparaît à de nombreux observateurs comme l'aporie de la modernisation en terre d'islam. Plutôt, ce qui suit se propose de dégager, dans la logique des hypothèses discutées dans la présente étude, les modalités mêmes de la centralisation de l'islamisme dans la logique du processus de pluralisation politique sont contrôlé engagé par les héritiers de Nasser.

Islamisation de la société ou islamisation des idiomes politiques ?

"Au commencement était la laïcisation" - il y a là l'expression d'une sorte de consensus, sur lequel se retrouvent tant les *insiders* que constituent les islamistes, "radicaux" ou "modérés", que les observateurs extérieurs, sympathiques ou hostiles à la logique de réislamisation, et qui désigne tout à la fois le premier moment de l'histoire dans laquelle se manifeste l'islamisme en même temps que le système des causalités qui permettent de rendre compte de son émergence : l'abolition du califat, en 1924, qui "rayait de la carte l'expression

institutionnelle de l'unité musulmane (...) au nom de la laïcité de l'Etat et de l'irrésistible principe de "l'égalité de tous devant la loi" [qui fit] que chacune des composantes de la grande Oumma défaite vit disparaître les établissements juridiques propres à son univers déchu"¹, toute comme les luttes de libération, animées par des "mouvements nationaux" tentés de retourner ses propres armes contre le colonisateur et les révolutions par quoi ces sociétés ont finalement pu accéder à l'indépendance, le plus souvent sous la férule de dictatures militaires, apparaissent *a posteriori* comme les phases successives d'une "irrésistible marginalisation des codes culturels et linguistiques"² de ces sociétés, tandis que la culture musulmane elle-même voyait "inexorablement se dissiper sa prétention à l'universalité"³ et que le champ d'application de la "législation islamique" (*al-shari'a*) se limitait de plus en plus étroitement à la gestion des statuts personnels (*al-ahwâl al-shakhsiya*). Indépendamment de la pertinence ou de l'efficacité psychosociale acquise - fort récemment - par cette représentation rétrospective du cours des choses et de l'Histoire, la question qui se pose est celle de l'effectivité historique de ce procès de laïcisation auquel viendrait répondre, à partir du milieu des années 1970, une logique inverse de "réislamisation", question qui préside à l'établissement d'une chronologie "compréhensive", analytique, des enjeux de l'émergence ou de la réémergence de l'islam politique sous les espèces de l'"islamisme". De ce point de vue, on peut se demander dans quelle mesure il est légitime de réduire, les projets de modernisation politique et intellectuelle engagés dans la logique de la décolonisation à une pure et simple assimilation, consciente ou inconsciente de "la logique inhérente aux catégories de la culture du colonisateur"⁴ : même imposés par le haut, même empruntant à des modèles étrangers, le nasserisme, le ba'thisme, le socialisme algérien, tout comme avant eux le kémalisme, étaient des constructions fondamentalement endogènes qui ont su rassembler et parfois galvaniser les "masses" autour de leur projet, articulés autour de représentations plus englobantes - la nation, l'arabité... - de l'identité que l'appartenance communautaire, tribale ou confessionnelle, tout en en "récupérant", si l'on veut, la dimension religieuse, et leurs échecs n'autorisent pas à en déduire *a posteriori* l'inconsistance ou l'artificialité de ces idéologies. Aucun des Etats de la région, faut-il le rappeler, - à l'exception du Yémen du Sud, et peut-être de la Tunisie - ne s'est jamais proclamé "laïc" et toutes leurs constitutions - à l'exception de celle du Liban - font de l'islam la religion de l'Etat et de son chef. Dans le même ordre d'idées, la confrontation entre l'Etat nassérien et les Frères

¹ F. Burgat, *L'islamisme en face*, op. cit., p. 71.

² *Ibid.*, p. 25

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 71

musulmans n'autorise pas à en conclure, comme le fait François Burgat, à "l'éradication du réseau associatif musulman"¹ qui va continuer à prospérer - en particulier les confréries soufies - dans l'Egypte nassérienne comme il l'avait fait sous le *Liberal Age*, il est vrai sous très étroite surveillance gouvernemental, ce qui ne justifie pourtant pas de le réduire à un simple appendice du régime. Et si, c'est bien le nationalisme tunisien qui ferme l'antique Zaytouna, la période nassérienne peut aussi être considérée comme un période d'expansion et de revitalisation pour al-Azhar : la réforme de ses cursus et l'introduction d'enseignements "scientifiques" ont eu aussi ² pour effet de restaurer le prestige - au plus bas à la fin des années 1940 - de la "première université du monde musulman", à laquelle Nasser lui-même confiera la mise en chantier de son grand projet doctrinal - l'*Encyclopédie Abd al-Nasser du fiqh musulman* - qui visait rien moins qu'à synthétiser les apports des différentes écoles juridiques musulmanes en un corpus unique, voire à réconcilier sunnites et shi'ites. Les notations qui précèdent visaient à relativiser la portée de propositions convenues assimilant les processus de modernisation autoritaire engagés par les régimes nationalistes, et en particulier le régime nassérien, à une "laïcisation", voire à une "désislamisation" de la société, propositions dont on peut se demander si elles ont d'autre signification "objective" que celle que leur confèrent, dans le cadre du débat *actuel* dont celui-ci fait l'objet, les promoteurs du *revival* islamique, plus ou moins complaisamment relayés par les observateurs extérieurs, effrayés ou fascinés par ce processus. Non que l'on ne puisse effectivement identifier, dans la logique coloniale puis dans celle des nationalismes, des indices positifs de "sécularisation", entendue comme la sortie de tel ou tel secteur des pratiques du contrôle du référent et/ou du personnel religieux, mais ceux-ci n'ont que très exceptionnellement pris le sens d'une "désislamisation" ou été reçus pour tels, ni de la part des dirigeants qui la mettaient en œuvre, ni de celle des populations concernées, ni même sans doute de la part de la majorité des oulémas beaucoup plus inquiets pour l'évolution de leurs statuts et de leurs prérogatives que pour l'islamité de la société. Plus loin, d'avoir prononcé le diagnostic radical de "nouvelle *jâhiliya*" à l'encontre de la société et lancé l'anathème à l'égard de ses dirigeants valut à Sayyid Qutb, outre sa condamnation à mort par le régime nassérien, sa marginalisation au sein même des Frères musulmans sur ces bases qui n'étaient pas seulement celle d'un opportunisme de mauvais aloi, inspiré par la peur de la répression, comme le suggèrent rétrospectivement certains observateurs eu égard à la revivification de la pensée de Sayyid Qutb par les islamistes radicaux contemporains³. Il ne

¹ *Ibid.*, p. 80.

² Voir, dans le présent volume, les études de Malika Zeghal et Bernard Botiveau.

³ Voir la réponse à Sayyid Qutb publiée, sous le titre *Du'at la qudât*

s'agit pas non plus de minimiser ici la portée de la confrontation entre le pouvoir nassérien et les Frères musulmans ni le caractère véritablement axiologique que celle-ci va prendre entre les deux grandes épreuves infligées par le premier aux seconds en 1954 et 1965, mais seulement de restituer les termes mêmes de cette confrontation. De ce point de vue, on ne peut que rappeler la part décisive prise par les Frères dans la victoire du coup d'Etat de juillet 1952 et le fait que les cadres de l'Association et les Officiers libres étaient largement porteurs des mêmes déterminants sociaux - parcours éducatif, trajectoires sociales, *habitus* réformiste... -, sans que pour l'essentiel les objectifs mêmes des officiers et ceux des Frères musulmans ou leur représentation de la société diffèrent substantiellement, sinon dans leur énonciation et les systèmes de légitimation dont ils sont appuyés¹. Plus loin, on peut s'interroger sur le statut de la période intermédiaire entre ces deux "épreuves" : après la pendaison de six dirigeants des Frères, en représailles contre la tentative d'attentat perpétrée contre lui, Nasser fera progressivement libérer la plupart des détenus ; il autorisera même la création d'une maison d'édition, Dâr al-Tadâmun, animée par les Frères, qui sera autorisée à publier, entre autres, les écrits de 'Abd al-Qâdir 'Awda, l'un des pendus de 1954 ; c'est encore Nasser qui fera personnellement publier, contre l'avis de sa propre censure, le *Ma'âlim fil tariq* de Sayyid Qutb. Ajoutons que l'un des principaux idéologues du régime est, à cette époque, le shaykh al-Bâqûri, transfuge des Frères musulmans, et que c'est encore un Frère, Mustafa al-Sibâ'i, il est vrai syrien, qui lui fournira, avec *Le socialisme de l'islam*, l'un de ses rares bréviaires. Je vois là, pour ma part, le moment où se met en place la "charte" des relations entre le pouvoir égyptien et l'islam politique : non pas tant exclusion réciproque et incompatibilité définitive, comme le suggèrent complaisamment certains observateurs, mais tentatives récurrentes du premier d'associer, à ses propres conditions, le second à la gestion de son projet social-historique, et qui tendent, par là même, à "baliser" le terrain sur lequel la religion peut être constituée en ressource d'opposition.

C'est, paradoxalement, de ce point de vue que les politiques mises en œuvre par Sadate à l'encontre de l'islam politique apparaissent le moins en rupture avec les options nassériennes : en libérant les Frères musulmans encore emprisonnés, en plaçant la *shari'a* à la source de la législation ou en affirmant instaurer "l'Etat de la science et de la foi", le "Président croyant", comme Sadate se plaisait à être désigné, entreprend l'*aggiornamento* des relations entre les deux versants de la légitimité fondatrice de la Révolution de Juillet et ceux qui s'en

(Prédicateurs et non juges), par H. al-Hudaybi, successeur de Hasan al-Banna à la tête des Frères musulmans.

¹ Voir Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans, 1928-1982*, Paris, Gallimard-Julliard, 1983.

proclament les dépositaires, *sans pour autant modifier les règles du jeu en vigueur*, voire en en accentuant la logique. D'une part, il reconduit et confirme l'apolitisation des valeurs centrales de la société, et particulier de l'islam - mais aussi du nassérisme -, comme condition du passage au politique de ceux qui prétendent agir en leur nom : parce qu'elles appartiennent à tout le monde, ces valeurs ne peuvent être administrées que par l'Etat. C'est bien ce qu'entendait signifier Sadate en lançant son fameux "Pas de politique en religion... Pas de religion en politique". D'où les conditions imposées par le pouvoir à la réinsertion du courant islamique dans le jeu politique, dans la logique du processus de libéralisation engagé par Sadate et poursuivi par son successeur : les acteurs de la mouvance islamique, et en particulier les Frères musulmans, vont ainsi être progressivement autorisés à participer de façon "informelle" au jeu politique "formel" - interdiction de tout parti religieux (ou nassérien jusqu'en avril 1991), maintien de l'interdit qui frappe l'Association, formellement maintenue dans l'illégalité, mais autorisation aux islamistes de prendre progressivement le contrôle des organisations professionnelles et de participer avec leurs slogans ("L'islam est la solution") aux processus électoraux, et par là de manifester leur *représentativité*. Notons que le même argument est opposé au courant islamique et aux nassériens pour justifier leur maintien dans cette "informalité politique" : religion et nassérisme sont le patrimoine commun de tous les Egyptiens, ce qui interdit qu'ils soient accaparés "privativement" par une force politique en particulier¹.

Mais simultanément, ce sont les termes mêmes de cet *aggiornamento* qui vont faire de la critique du laïcisme un redoutable levier de contestation du pouvoir politique. D'une part, à l'extériorisation du champ du pouvoir, dont j'ai tenté, dans ce qui précède, de décrire les modalités successives, la visée identitariste que l'on désigne habituellement comme "islamisme" oppose le refus pur et simple de l'autonomie du champ politique et du champ religieux au nom de la vocation de celui-ci à englober tous les aspects et tous les registres de la vie en société musulmane. Il y a là, la dénonciation par le courant islamique de la tentative de "captation" des valeurs religieuses au service du projet moderniste qui prétend fonder le lien social sur la seule prise en considération des intérêts "objectifs" de la collectivité ou de ses membres ; il y a là aussi le refus, en quelque sorte symétrique, de la réduction de la religion à la sphère du privé, comme relation personnelle de l'individu avec son Créateur. La critique du laïcisme prononce d'emblée l'illégitimation de tous les concurrents idéologiques du courant islamique par l'illégitimation de la scène même sur laquelle ceux-ci entreprennent de se situer : un champ politique autonome en tant qu'espace de mise en œuvre du projet social-historique et de l'Etat lui-

¹ : A. Roussillon, "Islam, islamisme et démocratie : recomposition du champ politique en Égypte", *Peuples méditerranéens*, 41-42, oct. 1987-mars 1988.

même. J'y vois, une fois encore, une prolongation paradoxale de l'apolitisation du passage au politique qui constitue l'un des traits les plus constants du fonctionnement du système politique égyptien. D'autre part, il résulte des termes mêmes de cet *aggiornamento* le partage de la mouvance islamique elle-même entre "modérés" et "radicaux", partage qui apparaît beaucoup plus comme un *effet* de la gestion même par le pouvoir de la "question islamique" qu'il ne renvoie à la réalité des positionnements des acteurs en présence au sein de cette mouvance. Plus que toute autre chose, cette distinction entre "modérés" et "radicaux" désigne la *compétition généralisée pour le contrôle du référent religieux de légitimation* dans laquelle sont engagées l'ensemble des forces en présence sur la scène politique, avec pour enjeu "l'accès aux masses", dont le postulat, implicite ou explicite, en arrière-plan de cette compétition elle-même est que le langage de la religion est le seul qu'elles puissent entendre. D'où l'islamisation de l'ensemble des idiomes politiques - y compris ceux des laïcistes les mieux avérés, sur le thème de la laïcité fondamentale du politique en islam¹ -, par quoi les différentes forces en présence tentent tout à la fois de faire pièce à la propagande islamique et de récupérer à leur profit la puissance de mobilisation du référent religieux, voire de passer des alliances avec telle ou telle composante de la mouvance islamique.

Soulignons que cette "centralisation" du référent religieux sur la scène politique égyptienne ne se traduit pas seulement par des "effets de discours", mais engage des recompositions proprement sociologiques de la scène sociale. Durant le premier mandat de Hosni Moubarak (1981-87), alors que le climat était plutôt à l'apaisement et à la recherche d'un *modus vivendi* entre le régime et le courant islamique, après la liquidation judiciaire des séquelles de "l'événement de la tribune" - désignation pudique de l'assassinat de Sadate, le 6 octobre 1981 -, ce sont les gestions étatiques elles-mêmes qui vont largement contribuer à donner à un phénomène qui était jusque-là exclusivement urbain une dimension rurale, ou mieux *villageoise*, en particulier - mais pas seulement - dans toute la Haute-Egypte, terre d'élection des mobilisations confrériques de type soufi qui ont cessé de constituer un barrage efficace contre "l'islamisme". En recrutant en masse des instituteurs, des travailleurs sociaux, des imams ou des prêcheurs de mosquée à "profil islamique" envoyés dans les villages et les bourgs

¹ : De Nûr Farahât, *Al-mujtama' wal-sharî'a wal-qânûn* (Société, loi islamique et droit), Le Caire, Dâr al-Hilâl, 1986, à Farag Fûda, *Hiwâr hawla al-'ilmâniya* (Débat sur le laïcisme), Le Caire, al-Mahrûsa, 1987, en passant par Fu'âd Zakariya, *Al-haqîqa wal-wahm fil-haraka al-islâmiya al-mu'âsira* (Vérité et illusion sur le mouvement islamique contemporain), Le Caire, Dâr al-Fikr, 1986, ou Salâh al-'Ashmâwi, *Ma'âlim al-islâm* (Les grands traits de l'islam), la même structure démonstrative peut être mise en évidence. Cf. A. Roussillon, "Problématique du laïcisme en Égypte", *Bulletin du CEDEJ*, 20, 2-1986.

ruraux, en laissant les universités de province recruter leurs enseignants au sein de ce courant, ou encore en multipliant les programmes religieux à la télévision - pas toujours assurés par des "modérés" - permettant à la *da'wa* islamique d'atteindre les larges masses illettrées, les Ministères de l'Education, des Affaires sociales, des Waqfs ou de l'Information se situent clairement dans la logique de recherche d'intermédiaires dont, on l'a souligné, la centralité étatique égyptienne a toujours eu besoin dans ses interactions avec la "société profonde". Dans le contexte des années 1980, les "islamistes" ont pu apparaître à certains secteurs du parti gouvernemental, des gouvernorats ou de l'administration locale comme des interlocuteurs possibles dans le cadre des dispositifs de contrôle et d'encadrement de la population : on peut sans doute aller jusqu'à parler ici d'une "division du travail" qui s'instaure, *au niveau local*, entre ces cadres gouvernementaux et certains islamistes qui sont laissés libres d'"islamiser" à leur guise leur environnement, sous réserve de ne pas troubler l'ordre public ou d'empiéter sur les prérogatives des agents de l'Etat. L'expression "niveau local" est ce qu'il me paraît important de souligner ici : elle désigne tout à la fois le mode de mobilisation le plus significatif des militants islamistes tout au long des années 1980 et le type d'espace dans lequel se déploient les systèmes d'action qu'ils mettent en œuvre : *al-amr bil-ma'rûf wal-nahy 'an al-munkar* (le commandement du Bien et l'interdiction du Mal) désigne les actions ponctuelles, localisées, exemplaires, conduites à partir des mosquées de villages ou de quartiers et des institutions de services qui en constituent les annexes pour, à défaut d'accéder au pouvoir constituer des "zones islamiques" où il soit possible aux musulmans de mettre le plus adéquatement possible leur vie quotidienne en conformité avec les commandements de leur religion. C'est également à ce niveau local que les relations entre le pouvoir et les éléments "radicaux" de la mouvance islamique vont recommencer de se dégrader à partir de 1987-88, dans la logique même de la visée de "commandement du Bien et l'interdiction du Mal" qu'ils mettent en œuvre de plus en plus fréquemment sur le mode de la surenchère, dans le cadre de "stratégies de la tension" : en attaquant des débits de boissons, des vidéoclubs ou des théâtres, ou encore en brûlant des églises, les militants "radicaux" visent à provoquer des confrontations limitées avec les forces de l'ordre pour manifester leur existence, mais aussi pour amener le pouvoir à trahir, dans la répression, son caractère "anti-musulman".

La riposte du pouvoir à ces stratégies de la tension a, pour l'heure, pris deux formes à la fois complémentaires et dangereusement discordantes : un recours accru à un discours et à des "gesticulations" religieux tendant à opposer le "vrai islam" dans lequel vivrait la société égyptienne aux interprétations "extrémistes" qu'en donnent les "radicaux" ; la mise en œuvre d'une très dure répression contre ceux-ci,

rebaptisés "terroristes"¹, qui s'est traduite par l'instauration d'un véritable "état de siège" dans certaines régions de Haute-Egypte et certains quartiers du Caire, des milliers d'arrestations et la multiplication des exécutions capitales, prononcées par des tribunaux militaires². Dans l'un et l'autre cas, l'objectif déclaré du régime est de dissocier "modérés" et "radicaux" et de convaincre les premiers de s'associer au processus démocratique en cours dans le pays en abandonnant les seconds à une répression justifiée par le fait que ceux-ci ont pris l'initiative de faire couler le sang des musulmans. Nonobstant le fait que les "modérés" se sont jusqu'à présent abstenus de condamner les "radicaux", en considérant que seule l'application de la *shar'î'a* serait de nature à mettre un terme à la violence³, et sans anticiper sur l'évolution de la confrontation en cours, on peut s'interroger sur les implications de cette stratégie sur la façon dont se pose, en Egypte, la "question islamique". D'une part, le recours de plus en plus systématique par le pouvoir au référent religieux pour s'assurer, sinon le soutien, du moins la neutralité des "modérés" dans sa confrontation avec les radicaux met ceux-ci en situation de faire "monter les enchères" en faisant porter tactiquement la pression sur les manifestations "contraires à l'islam" dans la société, dont la dénonciation se fait de plus en plus "stridente" comme en atteste l'affaire Nasr Abu Zayd ou la campagne des islamistes contre le dernier film de Youssef Chahine, *L'émigré*, inspiré de la vie du prophète Joseph.

La contribution de la gestion par l'Etat de la "question islamique" à la centralisation de l'islam politique réside en cela : en donnant prise, par la gestion même de son système de légitimation, à la surenchère que "modérés" et "radicaux" sont, avec des moyens différents, en situation d'exercer sur lui, le pouvoir égyptien s'est laissé entraîner sur un terrain où l'enjeu du politique tend à se réduire à la question du caractère islamique de l'Etat et de la société. Dès lors que cette question a été

¹ Ce que ceux-ci se sont empressés de confirmer en répondant au harcèlement des forces de l'ordre en attaquant des touristes, en faisant éclater des bombes sur le passage des convois ministériels, et surtout en se lançant dans une véritable guérilla contre les forces de l'ordre, en particulier en Moyenne-Egypte où les affrontements sont devenus quasi-quotidiens depuis plus de deux ans. Voir A. Roussillon, "Changer la société par le jihad : 'sédition confessionnelle' et attentats contre le tourisme : rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Égypte", in Ricardo Bocco et Mohammad Reza Djallili (éds.) *Moyen-Orient fin de siècle. Migrations, démocratisations, médiations : enjeux locaux et internationaux*, Paris, PUF, 1994.

² F. Bargout, "Cacher le politique : les représentations de la violence politique en Égypte", *Maghreb-Machrek*, 142, oct.-déc. 1993.

³ Plus précisément, la critique de la violence radicale par les modérés s'est, jusqu'à présent toujours accompagné d'une clause additionnelle attribuant la responsabilité première de ladite violence à l'obstination du pouvoir à refuser l'application de la *shar'î'a*.

posée, c'est-à-dire dès lors qu'en a été acceptée la *légitimité*, on peut se demander si l'intégration à la scène politique d'un courant dont on peut penser qu'il est sinon majoritaire, du moins en situation de faire prévaloir ses objectifs dans de larges secteurs de la société - ou à tout le moins qui s'est révélé en mesure de profiter du moindre "créneau" démocratique, par exemple dans les élections professionnelles, pour faire triompher ses candidats -, reste possible autrement qu'aux conditions mêmes que pose ce courant. Ou encore : on peut se demander si, dans le contexte de libéralisation "suspendue" qui caractérise le fonctionnement du système politique égyptien, la mise en application *formelle* - au double sens de "pour la forme" et de "dans les formes" - de la *sharî'a* ne constitue pas la seule alternative à la "jonction" des "modérés" et des "radicaux" à laquelle le pouvoir ne pourrait dès lors répondre qu'en remettant en cause ses options libérales, même limitées. Sauf à susciter ou à rendre possible une remobilisation de pensées ou d'idéologies que, faute de mieux on continuera à désigner comme "laïcistes" ou "néo-laïcistes", à même de détacher de la mouvance islamique les larges secteurs de la société égyptienne qui ne voient de salut qu'en elle - ce qui, en tout état de cause, exigerait que le processus démocratique soit poussé à son terme.

Le Caire
CEDEJ - CNRS
Septembre 1995

NASSER OU LA MODERNITE INTERDITE

MUTAH SAFADI

On ne peut véritablement comprendre l'expérience nassérienne sans la repenser sous l'angle de son point de départ historique, à savoir l'intuition d'une corrélation très étroite entre la liberté et la modernité*. A une époque où la modernité tendait à devenir, en Occident, une question purement intellectuelle et culturelle, elle conservait un tout autre enjeu du point de vue des sociétés post-coloniale : il s'agissait de parfaire la libération politique en révolutionnant un modèle de société taxé de sous-développement, sous-développement qui, en lui-même, avait frayé la voie à la colonisation et qui, loin de disparaître avec celle-ci, n'avait cessé de s'aggraver à mesure que la société colonisée intégrait à sa propre structure les différences du modèle colonial.

La question de la modernité reste ainsi cruciale pour qui cherche à saisir le sens des mouvements de libération nationale dans le monde arabe, et, en particulier, de la période nassérienne en même temps que le rôle de *leadership* que celle-ci a joué vis-à-vis du nationalisme arabe. A voir comment, aujourd'hui, la modernité est devenue la cible privilégiée de l'islamisme, on peut mesurer à quel point le revirement qui s'est opéré entre l'époque du nassérisme et celle de l'islamisme a pu être radical. Pourtant ces deux mouvements se rejoignent sur une question fondamentale : la revendication de l'identité culturelle du monde arabo-islamique. En cela, le refus de la réalité et la volonté de changement apparaissent toujours comme deux faces complémentaires de la dynamique sociale. Le malaise étant vécu par l'ensemble des couches sociales, il n'est pas rare de voir émerger des élites porteuses de projets

* Traduit de l'arabe par Stéphanie Dujols.

politiques animés d'un esprit révolutionnaire. Cependant, la différence est considérable entre les réalités vécues et les spéculations des programmes politiques, de sorte que les mouvements réformistes apparaissent impuissants à proposer des solutions adéquates. Ainsi, la frustration n'est pas tant un état passager qu'un contrecoup de la dure réalité et de la résistance que celle-ci oppose à toute tentative d'en redresser le cours.

Cependant l'avènement du nassérisme n'est pas lié à cette frustration, loin s'en faut : à l'époque où Nasser rejoignit la prodigieuse vague nationaliste qui, d'est en ouest, gagnait les principales forces du monde arabe, la volonté de changement ne reflétait en rien une quelconque frustration face à la réalité. Bien plutôt, elle incarnait la détermination d'une force immense, basée sur la confiance commune du peuple et des élites dans le potentiel illimité de la nation. La création d'Israël sur le flanc du monde arabe allait même, comme incidemment, contribuer à aiguïser le défi lancé à l'ardeur du nationalisme arabe, auquel l'indépendance récemment acquise par la plupart des pays du Machreq avait donné une formidable assurance. Dans le même temps, les mouvements de libération voyaient leur cause défendue par un discours global et universel, cautionné par un bloc socialiste qui, vainqueur de la seconde guerre mondiale, cherchait à tirer parti de sa victoire militaire et idéologique pour asseoir son influence internationale et s'attaquer ainsi aux intérêts occidentaux en tous points de l'ancien monde. Une nouvelle carte se dessinait, qui divisait la planète en deux camps opposés. Le monde ne se réduisait plus à l'Europe et à l'Amérique : très vite, d'autres peuples furent appelés à faire un choix qui engageait leur propre avenir. C'est ainsi que les peuples opprimés puisèrent dans le rêve d'une internationale socialiste la matière de leurs programmes de libération politique et sociale. Pour le première fois peut-être dans l'histoire, ils prirent conscience que plus d'une moitié de la planète s'était faite leur alliée naturelle.

C'est dans ce climat d'optimisme quasi universel et de confiance dans la capacité des masses à réaliser leurs ambitions, voire leurs aspirations nationales et historiques les plus refoulées, que le nationalisme arabe s'est développé en tant que mouvement de libération nationale tirant sa propre légitimité révolutionnaire de la conjoncture mondiale, en ce sens qu'il relisait le contenu de l'histoire propre de la nation arabe à la lumière de cette conjoncture.

Dans un tel contexte, la modernité devenait synonyme du progrès que l'acquisition de l'indépendance nationale allait inéluctablement entraîner. Ainsi, le mouvement nassérien prit bientôt la forme d'une révolution nationale au contenu social et progressiste. La libération politique ne pouvait plus se contenter d'être un simple slogan. Elle exigeait un programme dont l'ambition ne s'arrêtait pas à quelque promesse de liberté, une idéologie complète s'appuyant sur des principes rationnels, des arguments historiques, et sur l'aptitude réelle

du peuple et de la société en général à contribuer à sa concrétisation pleine et entière. Mais le nassérisme n'a pas cherché à construire une idéologie. Puisqu'il prenait appui sur l'effervescence nationaliste, l'adhésion populaire lui était acquise d'avance : nul besoin de réalisations concrètes, l'intention suffisait. Aussi, fort de cette liberté d'action, il s'arrogea celle de penser et d'interpréter. Sans opérer la nécessaire distinction entre une idéologie réellement ambitieuse et une tactique au coup par coup, la révolution elle-même ne permettait-elle pas de justifier toutes les prises de position, même les plus contradictoires et les plus équivoques ? A cet égard, la personnalité de son chef joua un rôle capital dans l'art d'extorquer l'approbation requise.

La révolution requérait un double programme politique et social. La question du progrès était en effet étroitement liée au destin de la lutte contre le colonialisme et le sionisme. Chaque fois que le courant révolutionnaire refluit un tant soit peu, on se hâtait de dégager une contrepartie dans les avancées du programme socio-économique, qui se trouvait comme suspendu au-dessus de l'actualité politique pour parer à ses éventuelles turbulences. Pourtant le grand succès - le seul succès pourrait-on presque dire - du nationalisme, à savoir la réalisation de la première union entre deux des principaux pôles arabes depuis la chute de Bagdad devant l'invasion tatare, n'était pas motivé politiquement par le bouleversement sans précédent que cette union égypto-syrienne allait engendrer sur la carte géopolitique en vigueur, ni par le renversement de la norme fondamentale d'un équilibre des forces resté inchangé depuis les accords Sykes-Picot : on en attendait surtout des changements qui se répercuteraient concrètement sur la vie des individus et des masses. En fait l'union consacra une sorte de système purement étatique fondé sur la légitimité liée à son caractère révolutionnaire, lequel garantissait la fécondité du concept nationaliste et en faisait par là même le principe d'une nouvelle légitimité qui non seulement gagna l'adhésion des peuples égyptiens et syriens, mais fut également accueillie avec un enthousiasme extraordinaire par les masses arabes, voire par les peuples musulmans voisins.

Il est certain que s'il avait été donné à l'expérience unioniste de perdurer, sa survie eut tenu à son extension à d'autres contrées. Les pays candidats à une adhésion rapide au premier noyau de l'union étaient l'Irak, la Jordanie et le Liban. A Bagdad en effet survint la Révolution du 14 août 1958, tandis qu'au Liban on assistait, au cours du même été, à l'ébauche d'une révolution nationale, et qu'en Jordanie l'imminence d'un soulèvement populaire mené, au premier rang, par les réfugiés palestiniens ne semblait plus faire de doute. Mais la révolution la plus importante, celle de l'Irak, ne tarda pas à s'effondrer dès que son objectif unioniste initial fut remis en cause. Ce fut l'amorce de la plus grave scission entre le courant nationaliste et le courant communiste. L'Irak se retrouva donc vite neutralisée et devint un farouche adversaire de l'unionisme dont Damas s'était faite le champion. A la même période,

les troupes américaines prenaient position à Beyrouth et les troupes britanniques en Jordanie. C'était comme si le siège venait d'être mis autour de Damas, le cœur de l'union. Les masses arabes sentirent qu'à un niveau international la décision avait été prise d'enrayer la progression de l'unionisme en le frappant dans ses bases mêmes avant qu'il ne trouve l'occasion de gagner le reste du monde arabe, y compris les pays du Golfe où avaient eu lieu des manifestations populaires saluant l'avènement de l'Union et réclamant aux dirigeants d'y adhérer sans tarder.

C'est dans le contexte des quelque quatre années de la République arabe unie que l'on assista à la "poussée" du nationalisme et que furent jetées les bases du projet de "renaissance" de la nation arabe, dont le maître-mot politique natif était : résister au colonialisme, aux systèmes de pouvoir en vigueur et au sionisme. On a pu ainsi avancer que l'interruption de la vague unioniste et la faillite de la première expérience d'union entre Damas et Le Caire devaient être interprétées comme le premier effet du néocolonialisme entamait sa contre-attaque au sein du domaine arabe. C'est également durant cette période que le nassérisme acheva d'asseoir son *leadership* sur la nation arabe, avant même qu'elle n'essuie le revers de la scission. Les péripéties de la création de l'Union, approuvée presque à l'unanimité par les masses arabes mais qui, cernée de toute part, avait fini par échouer et être démantelée, ces péripéties façonnèrent dans la conscience populaire une idéologie dictée par les événements plutôt que tirée des livres. Cette idéologie consistait en un certain nombre de principes posés comme des axiomes à caractère affectif, à savoir que l'époque était à la révolution arabe, que cette révolution était incarnée par l'Union, et que partout le *leadership* revenait à Nasser, au Caire et au nassérisme.

Après l'échec de l'Union, le monde arabe dans son ensemble semblait voué au démembrement. Mais dans l'esprit des masses, avoir réussi pour la première fois à réaliser l'expérience de l'union comptait plus que l'échec lui-même. L'exemple de cette réussite avait en effet montré que *c'était possible*. Bien plus, l'éveil de l'unionisme avait mis en évidence le fait que le projet fondamental de "renaissance" ne pouvait être dissocié de la philosophie unioniste. Pour la pensée nationaliste, l'échec de cette première expérience signifiait moins une défaite qu'une exhortation à être plus attentif à la réalité sociale qui alimente et guide les forces politiques, par delà les slogans quotidiens.

Revenant en arrière après avoir tenté l'expérience unioniste, il allait immanquablement falloir, pour les dirigeants, se tourner vers les affaires intérieures. La solution consistait à prêter une égale attention aux mutations sociales attendues et au projet nationaliste. L'échéance du socialisme ne pouvait plus attendre l'achèvement de l'unité arabe. Outre que la conversion au socialisme était applicable à l'intérieur des frontières d'un même pays, la révolution n'allait pas rester inactive sous prétexte que l'horizon de l'unionisme était bouché. Les années qui

séparèrent la chute de la République arabe unie et la Guerre des six jours furent riches de transformations qui allaient affecter en profondeur la structure de la société égyptienne. Cette courte période vit en effet la reformulation des rapports de classe, le déclenchement d'un intense processus d'industrialisation et l'accomplissement de la réforme agraire. Ainsi, l'Etat qui avait repris à son compte la visée des partis politiques nationalistes et monopolisé le combat unioniste mettait cette fois-ci tout son potentiel en jeu pour la réalisation de plans quinquennaux qui s'appuyaient sur une idéologie socialisante et moderniste. La société égyptienne allait donc être mobilisée de manière tout à fait différente par le pouvoir, dont les nouveaux projets furent littéralement projetés sur les masses sous forme de plans quinquennaux et de décrets gouvernementaux. La proclamation de la révolution socialiste ne fut certes pas l'un des moindres, même si elle restait inscrite dans le cadre du développement. L'Etat passait d'une forme de parti panarabe à une forme socialiste localiste. Mais cette fois encore, ce furent les fonctionnaires qui furent chargés d'exécuter la conversion au socialisme, de la même manière qu'ils avaient pris en main la conduite du mouvement unioniste : après qu'ils aient été chargés d'organiser le fonctionnement du nouvel Etat qui naîtrait de l'Union avant de subir le traumatisme de son démembrement et du reflux de la logique nationaliste arabe, on attendait maintenant d'eux qu'ils organisent le repli sur les affaires intérieures de la seule Egypte.

Progressivement, le développement - d'après la terminologie diffusée par les institutions des Nations Unies - serait amené à s'étendre à tous les espaces socio-économiques, développement dont la conceptualisation incombait aux instances socialistes et l'application aux directions bureaucratiques. Ces institutions regroupaient toutes les catégories de la population : ouvriers, paysans, employés, intellectuels..., de sorte qu'il ne restât pas un groupe, pas une formation sociale, qui ne fût affilié à une institution se rattachant à l'appareil de l'Etat. C'est ainsi que l'on peut parler d'étatisation de la société : la société elle-même se trouve presque supplantée par un considérable réseau d'institutions tirant leur légitimité de la législation de l'Etat, au point qu'il n'était plus possible de distinguer entre le développement de l'Etat et le développement de la société. Cette forme caractéristique de développement a marqué le projet progressiste du Tiers Monde, au moins durant tout le troisième quart de ce siècle. Le fait de participer à cette vague de développement, abstraction faite de tous les paravents idéologiques derrière lesquels elle allait s'abriter, suffisait à mobiliser les dirigeants ainsi que l'avant-garde du parti, des intellectuels et des experts, pour ce qu'on appelait les chantiers de l'action et de la construction nationale. Il n'y avait pas de temps pour penser différemment. Tous étaient absorbés par l'immense chantier du "développement". Même les plus critiques et les plus contestataires restaient prisonniers de ce concept. On ne se posait pas la question de

savoir si les gens n'étaient pas occupés à construire l'Etat plutôt que la société : une telle question eût été malvenue de la part de quelque instance culturelle que ce soit, aussi assidue fut-elle dans sa participation au chantier collectif.

Cela ne signifie pas pour autant que le nassérisme ne s'inquiétait pas du renforcement de la cohésion politique : la rupture de l'Union avait en effet ébranlé l'homogénéité du pouvoir lui-même, et la décision de se lancer dans l'entreprise socialiste, loin de faire l'unanimité au sein des dirigeants, avait accentué la discorde. La formule des "centres de pouvoir", dont Nasser en personne était l'initiateur, s'enracinait progressivement dans la réalité. Mais elle ne prit toute son acuité qu'au soir de la fulgurante défaite militaire de juin 1967. Ainsi, les responsabilités des dirigeants égyptiens dans la rupture avec Damas ne furent pas mises tout de suite en exergue dans le discours nassérien. C'est la défaite contre Israël qui fournit, par la suite, l'occasion de déterminer les responsabilités dans chacune des deux défaites. Pour la première fois dans l'histoire du commandement nassérien, les divergences apparaissaient au grand jour. Cependant, alors que Nasser reconnaissait parfaitement l'ampleur tragique de la défaite militaire, les foules effarées du Caire n'étaient pas prêtes à se détourner de celui qui, en ces temps de division, savait canaliser la colère parce qu'il restait le seul sauveur possible. Par la suite, le *Za'im* allait donc occuper le seul et unique "centre de pouvoir"... Les observateurs les mieux informés considèrent que les années qui suivirent la défaite de 1967 représentent la seule période où l'on puisse parler de "régime nassérien", autrement dit d'un pouvoir absolu, sans aucune forme de partage. C'était la première fois que Nasser gouvernait seul en Egypte, et l'on s'attendait à ce qu'il fasse preuve d'une réelle maturité, à la suite des immenses épreuves auxquelles il avait dû faire face tant à l'extérieur qu'à l'intérieur du pays. On vit alors se développer la théorie de la construction d'un Etat arabe leader. Plutôt que d'œuvrer horizontalement sur toute l'étendue du territoire arabe et en faisant appel aux masses, selon la méthode instinctive expérimentée précédemment, l'intérêt était reporté sur les modalités de l'instauration d'un Etat central : la construction sociale permettrait de renforcer l'indépendance nationale, tandis qu'il générerait la stratégie des relations géopolitiques arabes et internationales. L'idée de conférences au sommet regroupant tous les dirigeants arabes, depuis les amis du nassérisme jusqu'à ses détracteurs à des degrés divers, venait suppléer au combat populaire généralisé que supposait le principe même de l'unionisme, indépendamment de ceux de la liberté et du socialisme. "Liberté, unité, socialisme" : le discours de la "renaissance" fit ces trois notions une triple devise recouvrant une série d'axiomes indiscutables pour l'ensemble des partis de l'époque, qu'ils soient rangés sous la bannière du nassérisme où qu'ils y soient hostiles.

Ces années de trêve avec les régimes arabes - et avant tout avec les Etats pétroliers qui allaient progressivement devenir maîtres du jeu financier et soutenir de manière décisive, quoique souvent contre leur gré, le redressement économique de l'Egypte - donnèrent à Nasser l'occasion de faire le point et de rechercher les causes profondes de la débâcle militaire pour éviter qu'elle ne vînt à tourner à la défaite totale du mouvement nationaliste arabe dont il était le chef de file. La théorie de l'Etat leader lui permit de revenir à la réalité concrète des multiples aspects du développement. La doctrine de la transformation par le socialisme venait finalement de s'ancrer dans l'esprit de Nasser. Cette fois-ci le processus de transformation n'incomberait pas seulement à l'appareil administratif et sécuritaire de l'Etat, car la pensée de Nasser avait mûrie, si bien qu'il avait fini par prendre conscience que le charisme ne suffisait pas à mettre en œuvre tout ce qu'impliquait un bouleversement révolutionnaire. Il fallait donc un parti authentique, chargé d'une mission bien réelle. Mais simultanément, le changement ne pouvait pas attendre que le parti soit prêt : la construction politique devait inéluctablement être accompagnée de transformations sociales.

Nasser semblait alors impatient de tout, comme s'il était déterminé à rattraper tout le temps perdu sur le plan théorique comme sur le plan pratique. Lui qui s'était montré hésitant à l'égard du discours marxiste, voilà qu'il le mettait à exécution, en l'enrichissant des leçons que lui avait enseignées l'expérience et en y introduisant toutes les rectifications nécessaires pour le rendre compatible avec le cadre idéologique du nationalisme arabe et l'élément culturel de l'islam. La difficulté consistait à puiser dans le patrimoine national les bases d'un projet futur. C'était là tout le sens du défi auquel la philosophie de la "renaissance" avait fait face au temps de la révolution nationaliste arabe, sous la bannière du nassérisme : il fallait s'emparer du concept alors qu'il n'était qu'une force vierge et encore informe.

Le pragmatisme politique ambiant était dicté par la polarisation internationale qui semblait une fatalité pour les pays qui se développaient entre les deux blocs. Dans un tel contexte, le nationalisme arabe se présentait comme l'une des expériences pionnières menées pour la conquête de sa propre liberté en dépit des contingences. Le nassérisme lui-même faisait figure de l'une des rares tentatives lucides de conserver son particularisme dans un monde imposant à la fois la suprématie des deux blocs et leur symétrie dichotomique. Savoir passer au travers des contradictions et contourner les éternels obstacles factices, tel était ce que la terminologie tiers-mondiste appelait en ces temps "gouverner", et qui ressemblait plutôt à un art subtil de l'intrigue et de la manœuvre. Toute décision politique, économique ou militaire allant dans le sens d'un des deux camps semblait ne pas pouvoir faire abstraction complète de l'autre camp. Dans le même temps les masses devaient répondre à des défis allant d'un extrême à l'autre, car la direction politique était obligée de jouer

l'ambiguïté, du moins vis-à-vis des forces de pression internationales. L'histoire du nationalisme arabe tiraillé ainsi entre l'est et l'ouest pourrait symboliser à elle seule toute l'épreuve de cet autre monde qui voulait se démarquer de l'inféodation alors qu'il en était l'un des principaux instruments. Néanmoins, ce que Nasser cherchait à faire dans le peu de temps qu'il lui restait à vivre, c'était de semer dans la conscience égyptienne les germes d'une transformation structurelle dont elle pourrait difficilement se défaire par la suite. On eût dit qu'il voulait imprimer en ce lieu sa marque personnelle, comme pour objectiver sa propre expérience. Or il vit dans une brusque et totale transformation par le socialisme le seul moyen de réaliser cet objectif. C'est ainsi que la neutralisation des classes, l'industrialisation globale, la réforme agraire, l'instauration du système scolaire public et obligatoire, de même que l'obligation faite à l'Etat d'embaucher les diplômés, tout cela engagerait un refonte de la société égyptienne sur le modèle de la société productive moderne. Ce remodelage supposait que l'on isole en quelque sorte les nouvelles générations pour les mettre dans un contexte entièrement différent de celui de l'ancienne modèle de société, à savoir une forme nouvelle de société civile qui ne dissocierait pas le progrès de l'éthique.

Mais cette nouvelle expérience ne pouvait pas se soustraire au poids de la période précédente, car la visée développementaliste n'était pas seule à l'œuvre, en quelque sorte "surdéterminée" par le climat psychologique ambiant, dans une société qui venait de perdre son honneur en même temps qu'une bataille historique, et dont l'ennemi avait su transformer la défaite en une nouvelle donne qui l'encourageait à redoubler de provocations. Le leader historique n'avait d'autre choix que de se préparer à la revanche. Car la société civile ne s'affranchirait pas de son pendant militaire et les investissements nécessaires au soutien du développement économique seraient hypothéqués par de faramineuses dépenses militaires ; simultanément, l'explosion démographique et le gonflement de la classe d'âge intermédiaire de la population absorbaient une part toujours plus considérables des ressources consacrées à nourrir avec du pain d'importation des millions de bouches affamées. Tous les dirigeants qui succédèrent à Nasser allaient être confrontés à cette réalité. Lui-même était-il conscient du cercle vicieux dans lequel son changement de stratégie entraînait la nation égyptienne dont la consommation croissante remettait en cause tout projet de planification à long terme ? Nul doute qu'il ne commença à sentir le danger qu'il y avait à mener de front l'indépendance politique et la dépendance économique et militaire. Il était de plus en plus évident qu'il allait falloir choisir entre faire face à la fatalité imminente de la faim dans le pays, ou à la fatalité récurrente de la lutte arabo-israélienne.

Au tout début de l'aventure, la nationalisation du Canal de Suez avait été perçue comme le type même d'événement révolutionnaire qui constituait une base d'essor idéale pour toutes les expériences à venir.

A lui seul l'événement signifiait en effet à la fois l'indépendance politique, l'émancipation économique et la résistance de l'armée et du peuple. En voyant le retentissement de la nationalisation dans toute l'étendue de la nation arabe, Nasser comprit immédiatement quelle portée pouvait avoir cette triple conjonction. Par ailleurs, le mouvement nationaliste arabe, qui pouvait déjà se prévaloir de l'indépendance acquise par le Liban et la Syrie à la fin des années quarante comme d'un premier pas vers l'essor véritable du nationalisme, vit dans le défi que constituait cet événement la clé d'un nouveau mode d'affirmation de soi. C'était la preuve qu'on assistait bien à un nouvel éveil de la conscience arabe qui dépassait les frontières intérieures et régionales pour s'étendre des confins du Machreq jusqu'à ceux du Maghreb, et notamment en Algérie. En d'autres termes, fort du retentissement de la nationalisation et de son sacre en tant que leader d'un monde arabe en effervescence, Nasser crut bon de miser sur l'unité arabe comme source intarissable de compensations au sous-développement et au marasme économique et culturel.

Mais les échecs en série essuyés dans ce domaine, depuis la rupture de l'Union jusqu'à la défaite de juin 1967, firent comprendre à Nasser que les masses restaient prisonnières de la carte géopolitique dessinée par l'histoire coloniale, et que cette carte remplissait toujours la mission première qui lui avait été confiée, à savoir enrayer la progression de la révolution nationaliste si celle-ci venait un jour à éclater, comme cela avait été le cas lors de la nationalisation du Canal ou de la proclamation de l'Union. Il comprit que la désunion empêcherait toute solidarité tant dans les phases de force et d'affirmation que dans les phases d'impasse et de désespoir. Il semblait que la moindre avancée sur la voie du nationalisme arabe, voire du nationalisme tout court, serait suivi de contrecoups dramatiques qui non seulement réduiraient à néant les progrès accomplis, mais feraient resurgir d'autres obstacles latents. Ainsi le développement qui prenait son essor à tous les niveaux de la société réclamait chaque jour plus d'investissements, et les responsables avaient du mal à les garantir face aux options prises par les pays arabes riches, retranchés derrière leurs frontières politiques, reconnues et légitimées par les instances internationales. L'ordre international ne manqua pas, en effet d'entériner les divisions les plus récentes, tout comme il avait entériné celles qui avaient été imposées à l'ensemble de la nation arabe au lendemain de la première guerre mondiale. C'est ainsi qu'entre les années 50 et 70 la nation arabe une se retrouva divisée en plus de vingt petites nations. L'octroi de ces indépendances nationales ressemblait plus à une alternative impérialiste à l'unité arabe qu'à un préambule à l'accomplissement de cette unité...

Sans que les élites arabes veuillent le reconnaître, on vit bientôt s'approfondir le divorce entre les plans de développement adaptés aux contextes propres à chaque pays et le projet global de "renaissance" de la nation arabe. Car tandis que ce projet s'enlisait, non seulement sur le

terrain des questions formelles relatives aux modalités et aux procédures de l'unité, mais aussi sur celui de la solidarité entre les différents régimes, l'engagement dans le processus de développement, selon les modèles et les méthodologies fournies par les institutions des Nations Unies, était désigné comme la principale priorité qui devait être celle des gouvernements de ces Etats naissants, afin de contrecarrer la progression de l'idéologie communiste. En fait l'objectif était surtout de modeler socialement et politiquement ces pays de façon à entraver le projet de renaissance arabe qui, dans les reclassements internationaux apparaissait comme subordonné à l'influence communiste. En fait, le particularisme de ce projet, qui refusait la stratégie de polarisation de chacun des deux camps, ne suffisait pas à le disculper des accusations d'inféodation à l'un ou l'autre des deux pôles. Lui-même, du fait de ce ralliement forcé, était souvent impuissant à énoncer clairement sa propre identité. Ce qui ne fait pas de doute, toutefois, c'est que la puissante vague de développement qui déferla sur le monde arabe à partir des années 60 constituait en soi un projet idéologique, dont l'objectif premier était de refouler tous les autres discours de type nationaliste ou marxiste. Les régimes politiques qui acceptaient de refléter la polarisation internationale, qu'ils soient de tendances nationaliste et socialiste, ou bien libérale et islamiste, luttèrent de vitesse pour être les premiers à annoncer leurs plans de développement, qui, en fait, étaient quasiment équivalents pour ce qui est des aspirations au changement qu'ils relayaient, comme de leurs principales options économiques et administratives. Seule différait l'idéologie de l'Etat affichée sur les banderoles et dans les préambules de tous ces plans.

Néanmoins, dans le discours nassérien de l'époque, le développement était pratiquement indissociable du projet de "renaissance" arabe. Ce discours persistait en effet à affirmer que les réalisations de la révolution sur le terrain égyptien devaient servir de modèle aux autres pays arabes, sans que cela signifie automatiquement que ce qui s'appliquait à l'Egypte pouvait s'appliquer à n'importe quel autre pays arabe : cela voulait dire, simplement, que toutes les options proposées par la révolution tiraient leur source des principes fondateurs du projet global de "renaissance" de la nation arabe, tout en tenant compte, des possibilités, des besoins et des circonstances propres à l'Egypte et qui la distinguaient du reste du Machreq, auquel le discours nassérien s'adressait au premier chef, en particulier la Syrie et l'Irak. C'est là ce que l'intelligentsia se plaisait à interpréter en disant que c'était pratiquer l'unionisme sans l'unité politique.

C'est en effet selon ce principe qu'évoluèrent les relations de l'Etat nassérien avec les autres Etats arabes : en lieu et place du projet populaire de la révolution, de nouveaux mots d'ordre apparurent qui allaient dans le sens d'une solidarité arabe inter-étatique. Les événements des années 50 et 60, notamment la rupture de l'Union mais

plus encore la guerre de 1967, avaient brutalement introduit dans le monde arabe la séparation entre ce que l'on appelait le camp réactionnaire de la subordination et le camp progressiste de l'unionisme. Mais les conférences au sommet dont Nasser fut l'instigateur eurent raison d'une distinction aussi tranchée. Progressivement ce qui n'était qu'une trêve provisoire devint une sorte de compromis sur la base de "grandes constantes nationalistes". A la faveur du climat de coexistence pacifique qui régnait à cette époque entre les deux camps mondiaux, l'ennemi cessa d'être identifié comme le colonialisme pour devenir Israël et le sionisme. Toute la formulation des "grandes constantes nationalistes" était en effet tournée vers Israël, moins en tant que tel d'ailleurs, que parce qu'il incarnait la tête de pont du colonialisme lui-même, qu'il s'agisse de son ancienne forme européenne, ou de sa nouvelle forme américaine.

La trêve entre les deux courants réactionnaire et progressiste du monde arabe, malgré ses hauts et ses bas, permit à la Ligue arabe d'inventer une nouvelle forme de pratique de l'unitarisme: détourné de son objectif révolutionnaire immédiat, celui-ci se voyait pris en charge par une institution qui redistribuait le principe de solidarité entre les divers secteurs des affaires gouvernementales. Au sein de tous les pays chacun des ministères allait collaborer avec une institution "arabiste" qui mobilisait des experts et des hauts fonctionnaires pour la mise en œuvre de projets de complémentarité entre les différents Etats. Parallèlement étaient créées des banques de développement, comme une sorte de taxe nationaliste perçue sur les revenus du pétrole. Des dizaines d'organismes de coopération et de complémentarité tentèrent d'instaurer une forme de solidarité par delà les frontières existantes, et que renforçaient les particularités des sociétés locales. Ces organismes semblaient élaborer tout un réseau de substituts au projet de "renaissance" panarabe, et à son premier précepte, l'unitarisme. C'est à eux qu'incomba la mise en place des plans de développement, chacun dans son propre secteur : l'économie, les finances, l'administration, la défense, les affaires sociales, la culture, l'éducation, etc. Leurs bureaux furent répartis entre les principales capitales arabes, accompagnés d'une interminable liste d'experts, de techniciens et de hauts fonctionnaires. De copieux crédits leur furent affectés, dont la somme globale dépassait les budgets de certains petits Etats de la Ligue. On assistait donc à la naissance d'un gouvernement bureaucratique à la faveur du vide politique créé par l'absence d'une réelle action unitaire. Un gouvernement qui n'avait aucun pouvoir, et dont le rôle se réduisait à préfacer des plans de développement et à tenir des séances spéciales. Ce monde d'actes et de documents resta entièrement à l'écart des décisions politiques. Longtemps après la création du premier de ces organismes, aucun n'était en mesure de mettre à exécution un seul de ses plans. Ils suivaient tout simplement le chemin qu'avait emprunté la Ligue elle-même, produisant des tonnes d'études, de plans et de

stratégies sur papier frappés du sceau de l'unitarisme et de la complémentarité. Mais concrètement tout cela ne servit qu'à creuser encore plus les abîmes qui séparaient les pays arabes. C'était l'époque où les pays les plus avancés se tournèrent, à l'aide de l'argent du pétrole, vers des formes de développement axées sur la construction et sur l'urbanisation du désert. Des milliards de dollars furent employés à l'édification de villes fantômes de béton et au percement d'autoroutes géantes. L'ère du pétrole était à son apogée et assaillait de toute part le projet de "renaissance" arabe, sous couvert de développement. Ce terme technique fit figure de véritable révolution, la seule peut-être, sur fond de discours officiels et médiatiques relatifs à la culture ou à l'éducation, voire à l'armée et à la défense. Idéologie des idéologies, le développement trouva son instrument matériel et historique dans le pétrole. Le pétrole allait bâtir les Etats, qui à leur tour bâtiraient les sociétés. Cette idéologie du développement ne tarda pas à sortir des confins du désert pour revendiquer la position centrale qu'occupait à l'époque le projet de "renaissance" conduit par Nasser.

Ainsi le souci qu'avait Nasser de repenser sa politique, dans les dernières années de sa vie, se heurta toujours aux coûts prodigieux qu'impliquait toute entreprise relative au projet de "renaissance", projet qui dictait toute son expérience politique. Très vite ce projet se vit concurrencé par l'option du développement : l'ambition civilisatrice avait un prix - celui du pétrole. Lorsqu'il s'était tourné vers l'horizon du nationalisme, Nasser avait tout de suite eu l'intuition que si la nation arabe unie était la première révolution que l'union concrétiserait, la renaissance civile et culturelle en serait la conséquence inéluctable. Le développement, même s'il demeurerait un terme importé, serait donc mis au service de la nation unifiée, laquelle, après avoir traversé les difficultés de la lutte politique, pourrait s'engager dans la voie de la modernité, dans toutes ses dimensions conceptuelles et culturelles. C'était sans compter avec le clivage qui allait rompre l'unité de cette perspective : la révolution arabe allait être confrontée à une révolution d'un autre type, celle du pétrole, qui bientôt élaborerait sa propre idéologie, et son propre projet. On aurait ainsi deux pôles antagonistes : celui de la "renaissance", et celui du "développement pétrolier".

Pour la première fois depuis l'ère de l'unification musulmane, les peuplades bédouines qui nomadisaient autour des puits de pétrole, dispersées dans le désert allaient trouver l'occasion de se rassembler et d'abandonner le nomadisme pour une forme de société citadine : d'un seul coup, ces tribus s'engagèrent dans un mode de consommation effréné reposant exclusivement sur les revenus du pétrole, sans le moindre équipement productif ni la moindre forme de société moderne. L'activité de construction, au sens strict, resta la première obsession de ce type de développement consistant uniquement à imiter autrui en achetant ses apparences extérieures. Le projet de "renaissance" arabe faisait ainsi l'amère découverte que le brusque enrichissement de

certains pouvoirs tribaux grâce au pétrole offrait aux élites arabes une option moins coûteuse socialement et politiquement que le difficile combat auquel ce projet lui-même les astreignait. Confronté aux cruels contrecoups des défaites subies tant sur le plan du nationalisme que sur le plan militaire, le nassérisme se voyait contraint de tirer les leçons du passé, en ces dernières années de la vie du *Za'im* : il fallait reconsidérer l'idéologie du mouvement, relancer les appareils de production et renforcer l'option de la mutation socialiste en s'appuyant sur une avant-garde à la fois marxiste et nationaliste. Aux yeux des masses arabes, la théorie de la construction d'un Etat leader, ou de la mise en œuvre du projet de "renaissance" à un seul pays, ne faisait plus figure de modèle unique. Le mouvement nationaliste n'avait pas réussi à mettre réellement sur pied les fondements politiques de l'unité arabe et la soudaine richesse pétrolière avait mis en évidence les effets de la division étatique en vigueur, à savoir que cette richesse n'atteindrait jamais que ceux qu'elle voulait bien atteindre. En d'autres termes, la situation de désunion qui prévalait avait pour véritable enjeu de tenir la richesse pétrolière à l'écart de la révolution, voire de l'utiliser pour financer des programmes visant à instaurer un modèle contraire à celui de la révolution, précisément parce que celle-ci avait imprimé des marques indélébiles dans l'esprit des générations du rêve perdu de l'arabisme. Le concept de "renaissance" ne pouvait plus assumer le rôle de gardien de l'héritage matériel et intellectuel du nationalisme. Mais la révolution pétrolière ne se contenta pas d'ébranler l'autorité du projet de "renaissance" : de manière plus grave encore, l'Egypte devint tributaire, au plan économique et militaire (s'agissant du réarmement et de la réorganisation de l'armée) de l'aide financière des pays pétroliers et de l'aide militaire des pays soviétiques.

Malgré tout, Nasser ne put se défaire de la certitude qu'une dernière bataille était nécessaire pour venger la défaite de juin 1967. C'était la seule issue à l'impasse face à laquelle se retrouvait, à l'intérieur du pays comme dans le reste du monde arabe, l'avenir du projet de "renaissance" arabe, qui cette fois-ci n'était plus seulement menacé de régression, mais bien de disparition. Mais Nasser ne pouvait concevoir que la préparation à la revanche militaire soit dissociée d'une préparation globale de la société. Aussi une nouvelle mobilisation intellectuelle et populaire fut-elle mise en œuvre sur la base de la relation idéologique établie entre l'avenir national et arabe de l'Egypte d'une part, et la revanche militaire d'autre part, avec toute la portée qu'une victoire pourrait avoir sur cette terre où avait eu lieu la précédente bataille.

Jusqu'alors les pays du pétrole n'avaient pas osé se dérober à leur prétendu rôle nationaliste, sous la pression du discours officiel qui dominait alors grâce à ces fameuses conférences au sommet que Nasser avait réussi à transformer en une sorte de conseil des sages que lui-même présidait. En ce sens, l'alliance entre Nasser et le roi Faysal apparaissait comme le dernier gage de bons rapports avec des pays

pétroliers embarrassés face au discours nationaliste en vogue, alors que le régime nassérien préparait la revanche arabe.

Mais il advint que la première et la dernière bataille à laquelle les pays pétroliers participèrent, tout au moins "formellement", contre l'ennemi israélien, ne fut pas menée par Nasser lui-même, mais par son successeur, Anouar El-Sadate. Au demeurant, la guerre de libération du Canal de Suez fut la seule réalisation de Sadate que l'on puisse considérer comme appartenant à l'héritage nassérien, alors même qu'il se préparait à liquider tout cet héritage, en théorie comme en pratique, à la suite précisément de cette opération militaire de libération, ou de "dynamisation", comme on la nomma plus tard : en effet elle avait débloqué la situation militaire et politique de l'Egypte vis-à-vis d'Israël, ouvrant la voie aux premières négociations israélo-arabes, sous l'égide des Américains, négociations qui avaient conduit à un accord de paix et neutralisé l'Egypte, lui ôtant par là même la place centrale qu'elle occupait dans la conduite de la lutte arabo-israélienne. Par là, le projet de "renaissance" se voyait privé de ses plus importantes réserves humaines et sociales.

L'ironie du sort voulut que cette guerre, qui devait être la dernière avec Israël, consacra l'essor politique et économique du bloc pétrolier, en terre arabe comme au plan international. La question de la véritable propriété du pétrole fit irruption au cœur de la scène internationale, et en particulier du côté américain. Alors que dans la bataille de Suez l'embargo sur le pétrole avait été utilisé comme une arme politico-économique contre l'Occident, la flambée du prix du baril qui devait suivre la guerre d'octobre servit, en fait, les intérêts des sept grandes compagnies pétrolières américaines.

En toute hypothèse, et comme le déclara alors Kissinger, qui sut fort bien mettre à profit les conséquences de cette guerre pour neutraliser irrémédiablement le rôle de l'Egypte dans le conflit israélo-arabe, c'était la première et la dernière fois que le pétrole serait utilisé par les Arabes comme une arme politique. Ce que Kissinger ne dit pas, c'est qu'en échange le pétrole fut mis dès lors sous tutelle internationale, une forme de tutelle s'apparentant à une "nationalisation", et principalement à une américanisation, qui ne reçut réellement sa consécration qu'après la "troisième guerre mondiale" menée par les Américains en Irak et dans le Golfe : ils purent ainsi s'assurer le contrôle de la production et du commerce du pétrole et faire main basse sur ses revenus en canalisant la consommation des pays producteurs au profit de leurs propres exportations, notamment d'armements. Quant au reliquat des revenus du pétrole, une fois défalqués les intérêts faramineux des créances et le montant des factures de l'armement, entre autres formes d'extorsion, il devait servir à poursuivre des projets de développement de façade, le plus souvent stériles, et à distiller quelques prêts ou dons à l'intention des pays frères ou d'autres pays du Tiers Monde, sans véritable utilité.

Ce modèle de développement ne se contenta pas de concurrencer le projet de "renaissance" arabe, au niveau local autant que panarabe : dans cette rivalité, c'est surtout la modernité qui sortit perdante, tant sur le plan de la "renaissance" arabe que sur celui du développement. La logique des débâcles successives finit en effet par inspirer aux masses arabes deux attitudes quant à la question de la modernité : le scepticisme ou le rejet.

Le projet de "renaissance" avait en fait définitivement perdu le contrôle du processus de développement dès lors qu'une série de micro-Etats, créés sur la base "légale" d'une propriété internationale du pétrole, voire de son monopole, niaient par là même les droits historiques de la nation arabe, détentrice des intérêts et des richesses de cette terre commune à tous. Tel était l'un des premiers préceptes fondateurs du discours de "renaissance" nationale, qui reflétait non seulement l'aspiration des arabes à la liberté, à l'unité et au progrès, mais aussi leur revendication des droits de toute la nation arabe. Nasser avait su saisir cette revendication pour en faire le mot d'ordre de la nation à l'heure de la modernité, face à l'intrusion sioniste et à la lutte des Occidentaux pour récupérer le contrôle sur la région et barrer la route au communisme.

L'affirmation de ces droits fournissait un principe suffisamment cohérent pour servir de fondement à l'articulation d'un projet culturel et nationaliste homogène. Le mérite du nassérisme a été de mettre effectivement ce projet à exécution. En cela, aucun débat idéologique ne pouvait le passer sous silence. Sa mise en pratique devint ainsi la base du raisonnement intellectuel et pratique et de la résistance politique et idéologique. La triple devise de la "renaissance", "liberté, unité, socialisme" avait vu la hiérarchie de ces maître-mots modifiée au gré de l'évolution de la situation et des rapports de force sur le terrain arabe : ainsi, au moment de l'union entre l'Egypte et la Syrie, l'unité arabe s'était-elle vu attribuer la priorité à la fois idéologique et historique, au point qu'après son démantèlement, tout nouveau revers était attribuée à la scission et que le combat contre la désunion devint donc le mot d'ordre des années 60, jusqu'à la guerre de 1967. Mais finalement Nasser n'attendit pas de concrétiser ses projets unificateurs, et se lança dans l'élaboration de sa théorie d'un Etat leader et prototype de l'expérience révolutionnaire. La priorité fut donc donnée à la construction du socialisme, qui ne tarda pas à sombrer dans l'obsession du développement. Quant au troisième maître-mot, celui de liberté, il demeura fondé sur une conception collective, renvoyant tantôt à l'indépendance politique de la nation, tantôt au progrès économique et culturel de la société. Dans un tel cadre en effet, il n'y avait pas de place pour le bien-être individuel, et la démocratie devait attendre la réalisation intégrale du projet de "renaissance", d'autant que tout au long de ce processus la nation arabe vivrait dans un état de guerre permanent

justifiant la restriction des libertés au nom de la sécurité publique et de la sûreté de l'Etat.

Une des clés essentielles de la compréhension de l'expérience nassérienne, c'est que celle-ci reposait sur un Etat bien établi, en place depuis des millénaires. Cet Etat fut à la fois le théâtre et l'instrument de la révolution. Certes, après juin 1967 Nasser s'orienta résolument vers la construction de l'Union socialiste arabe, avec l'aide d'une véritable avant-garde révolutionnaire à même de faire concurrence à l'Etat dans la conduite de l'action politique, laquelle était conçue comme la conversion au socialisme et l'approfondissement de cette doctrine elle-même. Pourtant la structure originelle du modèle étatique égyptien allait rester inchangée : l'Etat allait conserver ses instances bureaucratiques, et les quelques années qui restaient à vivre à Nasser ne lui suffirent pas pour achever l'encadrement des masses au sein de l'Union socialiste de manière à ce que l'action menée sur les plans social et économique puisse lui survivre. Aussi fut-il facile à Sadate d'abandonner la révolution pour revenir à l'Etat, grâce auquel il entreprit d'effacer toute trace des réalisations de son prédécesseur et de la théorie de l'Etat leader ou modèle. Cette entreprise de liquidation du nassérisme, en pensée comme en pratique, fut inaugurée avec semi-victoire de la guerre de libération du Canal en 1973 et grâce à la seule force de l'Etat, qui venait de récupérer un peu de son prestige militaire dans cette ultime confrontation avec Israël. Par la suite, l'isolement dans lequel il se retrouva vis-à-vis du reste du monde arabe après les accords de Camp David l'aida à se défaire définitivement du poids de l'expérience passée. C'est du moins ce que se figurait la nouvelle bureaucratie engendrée par le régime de Sadate.

Le danger qui menaçait l'Egypte après la mort de son leader historique était que la société égyptienne allait se retrouver livrée à son propre sort. La première semi-victoire militaire sur Israël de 1973 ne fut pas le seuil d'une ère nouvelle où l'on aurait vu le projet de "renaissance" s'aider des armes pour reconquérir la dignité de la nation arabe. Bien au contraire, il fallut renoncer en bloc à toutes les assises de ce projet. C'était le premier prix de la victoire. Mais il fallut aussi s'engager à accepter la paix telle qu'elle serait formulée par Israël. Cette manière de conclure la paix allait devenir la règle, avant que dix-sept ans plus tard une autre guerre ne vienne mettre un terme définitif à un type radical de modernité échappant au centralisme occidental originel. Prenant la tête d'une étonnante mobilisation internationale, les Etats Unis portèrent le coup de grâce au régime irakien, qui avait tenté d'entamer un nouvel épisode de construction de la modernité interdite après la mort du projet de "renaissance" arabe et de son chef de file historique, Gamal Abdel-Nasser.

S'il avait été donné à Nasser de conduire lui-même l'offensive de la revanche contre Israël, offensive qu'il avait voulue et préparée, militairement et socialement, l'entreprise de "régénération" du

mouvement révolutionnaire n'aurait-elle pas puisé un second souffle dans la victoire militaire, à la faveur de la confiance revenue dans la valeur du projet de "renaissance" et de la dignité égyptienne et arabe retrouvée ? En réalité, Sadate veilla scrupuleusement à ce que la semi-victoire de 1973 ne soit pas mise sur le compte de l'expérience nassérienne, ni considérée comme un prolongement ou une résurrection de cette dernière, après la disparition de celui qui l'incarnait. En acceptant de signer une paix imposée, Sadate renonça à voir l'Egypte jouer son rôle dans l'histoire contemporaine. Ainsi cette guerre fut-elle extirpée du contexte réel de la "renaissance" et de sa logique propre et présentée comme un tournant essentiel dans la mise à bas de toute l'expérience nassérienne.

Le virage pris par Sadate compromettait gravement l'avenir du projet de "renaissance" : non seulement il fut vidé de toute substance, non seulement il fut privé de son Etat central et du charisme exceptionnel de son leader historique, mais la nation arabe se retrouva inéluctablement face à l'alternative d'une idéologie puisée dans un patrimoine mythique, désignée comme "islam politique" ou "islamisme". Dans le climat d'enthousiasme et de ferveur qu'avait réussi à créer la personnalité charismatique de Nasser, les masses s'étaient vues sur le point d'atteindre les ambitions d'un projet de "renaissance" mené par une élite éclairée qui voyait dans la modernité et le changement le seul moyen d'accéder à la l'indépendance totale. Mais lorsque l'orientation moderniste fut abandonnée, ces masses allaient être tentées de verser dans l'idolâtrie ésotérique, en guise de contrepartie au changement rationnel et de revanche sur la réalité. Le désespoir serait canalisé au profit d'une nouvelle révolution, celle de la foi absolue, comme un appel instinctif à un suicide collectif pour protester contre un despotisme qui muselait tous les autres moyens rationnels et modernistes de lui barrer la route.

Paris
Centre pour le développement arabe
Août 1995

AUTO-CRITIQUE DU SOUTIEN INCONDITIONNEL À NASSER

MUHAMMAD SID-AHMAD

Les lignes qui suivent sont loin d'épuiser le sujet de l'actualité du nassérisme, mais voudraient soulever certains aspects de cette problématique qui, à mes yeux, n'ont pas été suffisamment scrutés. A commencer par cette interrogation qui met en évidence un paradoxe : comment expliquer que Nasser continue, 25 ans après sa mort, à exercer un tel rayonnement dans le monde arabe, voire, bien au-delà, tout en ayant subi la défaite la plus cuisante que les Arabes aient connue dans leur histoire contemporaine et dont nous subissons encore les séquelles ?

La période nassérienne a présenté des incohérences, voire des contradictions que nous, Egyptiens, et particulièrement, nous Egyptiens idéologisés, avons longtemps voulu ignorer ou estomper, incohérences et contradictions qui, avec le recul du temps, s'imposent et qu'il n'est plus possible d'escamoter. J'ai souvent raconté un échange de propos que j'avais eus avec le docteur Ismail Sabri Abdallah¹ au pire moment de notre internement au camp d'Abou Za'bal, en 1959. Nous avons été arrêtés, nous les communistes égyptiens, en janvier de cette même année et, étions passés en jugement durant l'été, à Alexandrie. Nous avons ensuite été expédiés au camp d'internement d'Abou Za'bal dans les environs du Caire, avant même que nos condamnations n'aient été prononcées, où nous nous étions soudainement trouvés

¹ Dirigeant communiste qui sera par la suite ministre de la Planification de Nasser.

transplantés dans un univers surréaliste, totalement coupé du monde extérieur : pas de visites, cheveux rasés, pieds nus, cassant le basalte, réchauffés en hiver grâce aux bastonnades et aux coups de cravache que nous recevions jour et nuit, nourris de vers aux fèves plutôt que de fèves aux vers, déplaçant une montagne sur nos épaules d'un endroit à un autre pour la ramener ensuite à sa place d'origine, tout cela afin de nous bien faire comprendre la futilité d'une idéologie bâtie sur le culte du Travail ! Bref, il nous semblait avoir été ramenés en arrière dans le temps et assimilés aux esclaves qui, sous les Pharaons, avaient bâti les Pyramides ! Un beau jour, on avait exigé de nous que nous chantions collectivement à la gloire de Nasser. Personne ne réagissait. Ismail Sabri fut choisi : "Toi, chante !" Il répondit : "Ces chansons sont des chansons que nous révérons parce qu'elles évoquent la période où nous avons dû faire face à l'agression tripartite. Mais nous ne sommes pas disposés à chanter sous la contrainte !". Il n'avait pas terminé sa phrase qu'il était jeté à terre et recevait une bastonnade en règle. Un coup de bâton lui ouvrit la tête ; on lui fit trois points de suture sans anesthésie. On lui ordonna ensuite, à l'aide d'un petit marteau, de casser un gros morceau de basalte et d'en remplir quatorze paniers. Comme au bout d'une heure et demie, il n'avait pas accompli la tâche, il fut soumis à une correction qui devait servir à notre édification : cent coups de bâton supplémentaires sur ses pieds nus et endoloris. Il mordit sa casquette pour ne pas hurler. Il fut ensuite enfermé dans une minuscule cellule baignant dans l'urine, et privé de nourriture pendant toute une semaine. Le lendemain de sa sortie, je lui dis, furieux : "Un jour, nous sortirons d'ici et nous réglerons nos comptes". Il me répondit : "Quand nous sortirons d'ici, nous le soutiendrons !"

Après notre libération, plusieurs années plus tard, des amis me questionnèrent : "N'aviez-vous pas de dignité ? Comment avez-vous pu subir un tel traitement et continuer à le soutenir ?" Il m'a fallu plusieurs années pour trouver une réponse convaincante à cette question, pour comprendre que l'Histoire se fait à partir d'êtres humains, c'est-à-dire, de sujets de l'Histoire, pas à leur détriment. En d'autres termes, que l'acte politique, avant d'être déterminé par la réalité objective, par un critère (à définir) du "progrès social", est déterminé par la perception subjective qu'on en a, et que par conséquent certains sont mieux placés que d'autres pour le mettre en œuvre, ce qui fait, précisément que les sujets de l'Histoire sont incontournables. Nous étions pris, en un sens, à notre propre jeu de marxistes, dans notre propre guet-apens. En effet, en tant que marxistes, nous étions convaincus que c'était nous qui représentions l'Histoire, que nos ennemis étaient les ennemis de l'Histoire. Que parce qu'ils étaient nos ennemis, ils représentaient les forces de la Réaction, l'anti-progrès, l'anti-Histoire. À ce titre, nous véhiculions un certain déterminisme historique. Nos ennemis, c'était ceux qui faisaient obstacle à cette "nécessité historique".

Mais, simultanément, et surtout depuis que Nasser nationalisait le Canal de Suez, et jouissait par surcroît, et à ce titre, du soutien des Soviétiques, il n'était désormais plus assimilable à l'anti-Histoire. La subordination que nous exigions des autres à notre égard exigeait qu'à notre tour, nous nous subordonnions à lui, indépendamment de la façon dont il nous traitait, parce qu'il avait fait la démonstration qu'il personnifiait le mouvement de l'Histoire, de toute évidence, mieux que nous. Nasser était la personnification d'un grand élan, ce qu'un professeur d'université américain, Leonard Binder, identifiait comme "un moment d'enthousiasme". Dans un certain sens, il était le premier Egyptien sorti de la plèbe égyptienne qui gouvernait l'Egypte depuis les Pharaons. Qu'elle qu'ait pu être son style dictatorial, sa dictature constituait aussi une revanche pour tant d'humiliations. Or, nous partions de la prémisse que le déterminisme historique n'est déterminisme que dans la mesure où il n'y a qu'une solution juste. C'était ou lui ou nous. Si c'était lui, notre subordination à son égard ne devait souffrir aucune réserve, aucune exception, même si nous étions traités de la manière la plus abjecte, même si notre subjectivité, notre dignité, étaient totalement bafouées. Nous soutenions Nasser, comme les victimes de Staline soutenaient le dictateur soviétique, tout aussi inconditionnellement et jusqu'au bout, même au moment où il les faisait exécuter. Il s'agit là, en définitive, du drame du marxisme soviétique à l'heure stalinienne. Il va de soi que cet abord des problèmes est à l'antipode même de la notion de démocratie.

Un communisme égyptien a-t-il existé ?

Le communisme égyptien, qui se réclamait comme tout autre Parti communiste de la cause de la classe ouvrière, et qui, en se subordonnant à Nasser, se subordonnait à une autorité qui, elle, ne se réclamait pas de la classe ouvrière mais d'un nationalisme panarabe anti-impérialiste, faisait la démonstration que des mouvement qui se réclament, à titre subjectif, d'une certaine identité, peuvent, en fin de compte, représenter objectivement autre chose, indépendamment de leurs perceptions propres et en toute bonne foi. Ceci me semble être particulièrement vrai du communisme égyptien. Dans les années quarante et jusqu'à la mort de Nasser, le communisme égyptien a connu deux moments essentiels : un que j'appellerais le moment juif, et le second le moment panarabe. Dans les deux cas, il n'a pas vraiment été question d'une identité prolétarienne.

En 1924, les Anglais avaient exigé du Wafd, alors au pouvoir, de mettre fin à l'existence de la Section Egyptienne de l'Internationale communiste, fondée à Alexandrie. Jusqu'en 1940, le communisme disparaissait en Egypte en tant que composante de la réalité politique du pays. En 1936, Mussolini envahissait l'Abyssinie, menaçant d'influencer

la politique égyptienne, ne serait-ce que par le fait qu'il contrôlait les sources du Nil. La Grande Bretagne, pour minimiser le danger d'une intervention fasciste, signait avec le Wafd, principal parti nationaliste, un traité d'amitié. L'aile la plus radicale du Mouvement national dénonçait ce traité en tant que compromis inacceptable et cherchait le soutien de l'Allemagne nazie, partant du postulat que "l'ennemi de mon ennemi est mon ami". Il aurait fallu une composante internationaliste (communiste) dans la politique égyptienne pour réaliser que l'ennemi de mon ennemi peut être un ennemi encore plus dangereux. Or, en 1942, Rommel était aux portes d'Alexandrie, des manifestations avaient eu lieu au Caire appelant les Allemands à aller de l'avant. C'est à ce moment particulièrement critique qu'un certain nombre de juifs, aisés, créent des organisations communistes au Caire. Ayant personnellement connu nombre d'entre eux, je ne mets pas en doute leur bonne foi. Par surcroît, je n'ai aucune sympathie pour les théories qui expliquent l'Histoire à partir de complots. Mais un élément me semble néanmoins incontestable, c'est que leur initiative était moins motivée par leur volonté de servir la cause du prolétariat égyptien que de propager une idéologie, antiraciste par définition, propre à les protéger en tant que juifs, face à la menace nazie. Bien entendu, il ne s'agissait pas là d'un acte délibéré, conscient, mais plutôt, de leur instinct de survie.

Or, après qu'ils aient contribué à l'essor du mouvement national au lendemain de la guerre et avoir, à ce titre, recruté nombre d'étudiants, d'intellectuels et d'ouvriers autochtones, s'est posée, à partir des années 1947-48, à ces communistes une question épineuse avec la création de l'Etat d'Israël. Tout à coup, le mouvement communiste égyptien éclatait. Les intellectuels égyptiens se révoltaient contre leurs dirigeants juifs, embarrassés d'être accusés par les autorités, et ensuite arrêtés par celles-ci en tant que sionistes ! Mais le problème central qui se posait était le suivant : s'il est vrai que le facteur déterminant chez ces dirigeants juifs du communisme égyptien avait été de protéger leur identité juive, non d'assumer des responsabilités à la tête d'un mouvement authentiquement égyptien, où irait leur loyauté ? À Israël ou au Mouvement national égyptien, pour qui le sionisme était un nouveau colonialisme ?

C'est à partir de cette crise que les organisations communistes égyptiennes se sont graduellement débarrassées des éléments juifs aux postes de commande et que leur direction est passée à des intellectuels non-juifs, issus pour la plupart de la même petite bourgeoisie que les Officiers Libres, Nasser et son groupe, artisans de la Révolution de 1952. Bien que prônant des politiques concordantes, qu'il s'agisse d'un nationalisme panarabe, d'un socialisme à la soviétique, ou d'un anti-sionisme implacable, les deux groupes demeuraient pour longtemps discordants. Le traitement réservé aux communistes dans les prisons en était la manifestation la plus évidente. Nasser a longtemps douté de la loyauté de forces politiques qui ne se réclamaient pas de lui.

Ce n'est que grâce à la ligne khrouchtchévienne de "voie non-capitaliste vers le socialisme", où tout dirigeant qui n'était pas un communiste n'était pas, *a priori*, considéré comme un instrument de l'impérialisme, que le "malentendu" entre Nasser et les dirigeants autochtones du communisme égyptien put finalement être dissipé.

Je n'ai aucun texte *prouvant* ce que vais maintenant affirmer, mais j'ai de bonnes raisons de croire que c'est Khrouchtchev lui-même qui a exigé la dissolution des organisations communistes égyptiennes, mais seulement après que les communistes aient été libérés, et en préalable à leur ralliement aux organisations de Nasser. D'une part, la dignité était sauve puisque cette dissolution intervenait *après* leur libération. De l'autre, la disparition d'organisations communistes indépendantes levait un obstacle susceptible d'entraver une évolution de Nasser lui-même, à l'instar de Castro, en direction du socialisme. C'est à partir de ces éléments que je conclus que le communisme égyptien a eu son moment juif, suivi de son moment panarabe, mais jamais un moment authentiquement prolétarien. Une génération plus jeune de communistes égyptiens a essayé par la suite de recréer des organisations communistes, au lendemain de la défaite de 1967, qui établissait que Nasser n'était plus en mesure de s'identifier au mouvement de l'Histoire. Cette génération s'inspirait davantage de Guevara, du mouvement étudiant de 1968, que de l'expérience soviétique. L'allégeance de la génération antérieure de marxistes à Nasser empêchait que cette nouvelle génération occupât l'avant-scène de la Gauche. Cette dernière se disloquait en nombre de groupuscules qui finirent par ne laisser que peu de traces.

La leçon à déduire de cette histoire, c'est que l'on peut très bien croire, sur le plan subjectif, qu'on agit à partir d'une certaine idéologie, qu'on lui est entièrement dévoué, bien qu'en fait, et sur le plan objectif, le comportement d'un groupe politique soit déterminé par des facteurs entièrement autres. Il n'est pas vrai que, parce que le conflit central a été, tout au long de ce siècle, la confrontation, à l'échelle planétaire, entre capitalisme et communisme, cette confrontation soit assurée d'un statut prioritaire où que l'on soit sur la planète. Des conflits régionaux peuvent très bien atteindre des seuils d'intensité qui font que ce sont eux qui envoûtent le conflit central et l'instrumentalisent, au lieu du contraire. Il en découle que ce n'est pas toujours l'idéologie qui détermine notre comportement, mais que c'est au contraire la position que des conditions objectives nous incitent à adopter qui détermine le choix de l'idéologie. Dans de tels cas, ce choix est déterminé par les avantages pratiques qu'offre telle idéologie plutôt que telle autre. Dans les années quarante, l'idéologie à la mode était le communisme soviétique; dans les années soixante, une variété d'idéologies contestataires; aujourd'hui, c'est l'islam radical. Les idéologies dont on s'inspire sont celles qui, à un moment donné, se prêtent le mieux à réaliser la mobilisation la plus large. En fait, un objectif absolument pratique. Quand des différends

surgissent, qu'il s'agisse du marxisme ou de l'Islam radical, les factions en conflit ont chacune recours à une autorité que l'idéologie commune ne conteste pas, pour faire valoir la justesse de leurs prises de positions. Il s'agit, dans tous les cas, d'un exercice de caractère éminemment scholastique.

Le communisme et la paix

On s'est parfois demandé comment il s'est fait, alors que le communisme égyptien avait eu, même si à des moments différents, des ouvertures, tant en direction d'une certaine gauche israélienne qu'en direction de Nasser et des nationalistes panarabes en général, qu'il n'ait pas joué un rôle plus important dans la solution du conflit israélo-arabe ? En définitive, cette idéologie ne se prêtait-elle pas plus que toute autre à faire passer un internationalisme bien compris avant le nationalisme, qu'il s'agisse du panarabisme dans le monde arabe ou de sionisme chez les Israéliens. Il nous faut pourtant bien admettre que l'internationalisme a cédé le premier plan de la scène aux nationalismes, non seulement du côté des communistes arabes, pour qui le panarabisme devenait un élément constitutif de leur idéologie, mais un élément qu'ils renonçaient à aborder de façon critique, mais aussi du côté des communistes israéliens dont une partie épousait le sionisme en tant que nationalisme juif légitime, tous acceptant de militer dans le cadre de la légitimité de l'Etat sioniste. Aux yeux de Peres, membre dirigeant de l'Internationale socialiste, et donc, à ce titre, en principe homme de gauche, la paix se fera-t-elle à partir d'un marché proche-oriental, c'est-à-dire, grâce à l'intervention des multinationales ! On est aux antipodes mêmes de toute idéologie de gauche. Encore une fois, le conflit régional prime. Les règles du jeu ne sont pas établies à partir de celles en vigueur à l'échelle planétaire et qu'on a pensé, à tort, toujours capables de subordonner toutes les autres.

La Nation arabe

Or la critique de la Nation arabe, de l'idéologie nationaliste panarabe, se justifiait, surtout d'un point de vue marxiste. L'idée de Nation arabe émanait du Levant et prenait consistance au lendemain de l'effondrement du Califat à Istanbul après la première guerre mondiale. Des intellectuels représentant des minorités non musulmanes sunnites proposaient, de peur que le Califat ne soit remplacé par une autre idéologie islamique totalisante, qu'on s'inspirât de l'expérience de Bismark en Allemagne et de Garibaldi en Italie en vue de créer une Nation arabe laïque. Or, le marxisme (du moins, le marxisme orthodoxe

dont s'inspiraient les communistes arabes) enseigne que l'élément économique, infrastructurel, est incontournable quand il s'agit de bâtir un Etat-Nation. Or la Nation arabe, "du Golfe à l'Océan", n'avait aucune cohésion économique. Bien au contraire : la période coloniale, la multiplicité des colonialismes, divisaient les terres arabes, liaient chaque colonie (ou protectorat) à une métropole européenne dont elle dépendait, sans permettre que ne s'établissent des liens économiques inter-arabes propres à neutraliser ce processus. Le seul facteur liant les différentes parties du monde arabe, est la langue commune, qui est celle d'un texte sacré, le Coran, et qui grâce à son caractère sacré, se perpétue à travers les âges. Le latin n'était pas la langue d'un texte sacré et, à ce titre, pouvait "dégénérer" en français, italien, espagnol, etc... C'est le marché économique, non la langue (non le facteur culturel superstructurel) qui constitue le facteur décisif dans la formation de l'Etat. D'où les failles du panarabisme que le soutien inconditionnel des communistes arabes, surtout égyptiens, à Nasser empêchait de mettre à jour et d'en neutraliser l'effet. En définitive, c'est bel et bien Israël, avec son projet actuel de marché commun moyen-oriental, qui comble la lacune de la Nation arabe, bien entendu, à son avantage.

Nasser disait du marxisme qu'il constituait pour lui un facteur "d'enrichissement et de correction", phrase qu'il aimait répéter en privé après que les communistes aient dissout leurs organisations. La phrase sous-entendait qu'il n'était pas question que les communistes deviennent un facteur de "direction". Ce que Khrouchtchev imaginait possible, à terme. Or, les communistes égyptiens ont failli à la tâche de rendre Nasser conscient des limites du panarabisme, de ses failles et de ses faiblesses. Avec la défaite de 67, la leçon lui était administrée de la manière la plus dure possible. Et finalement, Sadate, pour sortir de l'impasse, abandonna ouvertement l'arsenal idéologique du panarabisme pour inaugurer l'âge des accord séparés avec Israël, option finalement sanctionnée, après maintes péripéties, à la conférence de Madrid par les autres pays arabes.

Nasser est devenu le symbole de l'élan panarabe à son moment de plus grande résonance, au moment où, avec la nationalisation du Canal de Suez, il se voyait attaqué simultanément par deux grandes puissances représentant le colonialisme classique, l'Angleterre et la France, et Israël identifié à un nouveau colonialisme de peuplement. À ce moment, quelles qu'aient été les failles du panarabisme, elles demeuraient imperceptibles. Ce n'est qu'après la défaite de 1967 que les incohérences du projet panarabe prennent toute leur ampleur. A l'heure actuelle, le panislamisme avec, comme noyau dur, un Islam radical, ne reculant pas devant le recours à la violence, est passé au premier plan. Sur le plan idéologique, le panislamisme s'oppose au panarabisme. Mais ce n'est probablement pas le cas à l'échelle purement populaire. À la dernière commémoration de la mort de Nasser, des filles en voile le pleuraient comme le gros des Egyptiens des quartiers

populaires l'avaient fait à l'occasion de ses funérailles. Le voile ne fait rien à l'affaire, Nasser était, d'abord, le gouvernant que le petit peuple considérait comme entièrement sien. À ce titre, il est unique dans l'histoire de l'Égypte.

Un néo-nassérisme ?

Il semble qu'il y ait des limites à la capacité d'endurer les grands chocs. Comme la douleur qu'on ressent après la disparition d'une personne qui vous est proche et chère. On subit sa mort, mais on ne la réalise pas vraiment. La réaction ne vient que beaucoup plus tard. Au début, la personne en question est imaginée comme étant toujours là. On n'a pas encore expérimenté tout le sens de son absence. Ce n'est que plus tard que cette absence se fait cruelle. C'est un peu la même chose avec la défaite de 1967. Les Égyptiens l'ont subie pour longtemps. La haine éprouvée à l'égard des Israéliens jusqu'à aujourd'hui, est un peu due au fait que ce sont eux qui sont responsables d'avoir humilié les Égyptiens, en tant que collectivité, à l'occasion de cette défaite. Et c'est pourquoi la normalisation ne se fait pas.

Une question importante se pose, probablement décisive pour l'avenir du Proche-Orient, et plus particulièrement pour l'avenir du processus de paix, c'est le fait que l'intelligentsia égyptienne refuse catégoriquement de normaliser ses rapports avec l'intelligentsia israélienne. Ce n'est peut-être pas le cas des hommes d'affaires dans les deux pays. Nombre d'hommes d'affaires égyptiens espèrent pouvoir "utiliser" les Israéliens pour qu'ils leur ouvrent les portes des grands marchés mondiaux, des multinationales. La diplomatie égyptienne qui, tout au long des années depuis le voyage de Sadate à Jérusalem, a été au premier plan de la scène politique et qui a été la première à assumer l'effort de paix, commence à avoir des arrières-pensées et à se demander si l'affaire, en définitive, ne s'est pas soldée au seul bénéfice d'Israël et au détriment de l'Égypte.

Quand la conférence de Madrid avait été convoquée, la diplomatie égyptienne s'en réjouissait. Les États arabes qui, longtemps, avaient humilié l'Égypte et l'avaient isolée pour avoir entrepris une négociation séparée avec Israël, décidaient finalement, quinze ans plus tard, d'agir comme elle avait agi. Dans le processus déclenché à Madrid, l'Égypte et Israël étaient partenaires. Tous deux avaient à y gagner. L'acceptation par toutes les parties arabes de venir à Madrid réhabilitait l'Égypte, lui restituait sa place d'avant-garde. D'un autre côté, Israël s'assurait, grâce à ce processus, l'élargissement du champ de la négociation à l'ensemble des protagonistes dans le conflit, voire à la région tout entière. Mais maintenant que les problèmes de l'après-paix sont posés et nous placent devant la nécessité d'y réfléchir, le moment est venu d'évaluer

lequel des deux Etats, l'Egypte ou Israël, est le grand bénéficiaire. Dans un groupe d'individus en concurrence, c'est toujours celui qui se trouve en seconde position qui se sent le plus désavantagé : le premier n'a pas de problèmes, et ceux qui viennent après le second savent qu'ils ne sont pas en mesure de gagner la course. L'Egypte n'est plus l'Etat-charnière qui bénéficie du fait qu'elle soit seule dans la région à avoir des rapports "normaux" avec tous les protagonistes ; pas plus qu'elle ne jouit désormais du statut privilégié que lui reconnaissait Israël pour avoir fait la paix depuis dix-sept ans. Aux yeux de la diplomatie égyptienne, l'Egypte est devenue un Etat que nombre de parties cherchent à marginaliser, l'élément central du processus en cours s'étant déplacé vers un Bénélux du Proche-Orient, à un condominium israélo-jordanien qui entraînerait Arafat dans son orbite. L'élément-clé de ce processus demeure la Syrie de Hafez-El-Assad. Apparemment, on en est encore au point mort. Mais l'assiduité de l'administration Clinton à poursuivre ses navettes semble trahir le fait que la situation est loin d'être désespérée. Si une percée devait se faire sur le front syro-israélien, plus rien ne s'opposerait à l'ouverture d'Israël sur l'ensemble de la Péninsule arabique. L'Egypte serait ainsi contournée et marginalisée. C'est à ce titre qu'un certain néo-nassérisme est évoqué, naturellement, très édulcoré, mais toutefois reconnaissable. Un libéralisme sans contraintes tendrait à avantager les ouvertures d'Israël, le marché moyen-oriental de Peres; d'un autre côté, pour endiguer l'islamisme radical, une idéologie est nécessaire ; d'où la tentation de ressusciter une idéologie se réclamant du nassérisme.

Pour la première fois depuis sa mort en 1970, un film sur Nasser est actuellement produit pour la télévision égyptienne. Le film, "Nasser 56", est consacré à l'épisode de sa vie où il préparait ce qui allait devenir son plus grand exploit, la nationalisation de la Compagnie Internationale du Canal de Suez, dont l'objectif était, au premier chef, de réunir le capital nécessaire pour la construction de son second grand exploit, le Haut Barrage d'Assouan.

Le Caire
El-Ahram
Octobre 1995

ENTRE MEMOIRE ET OUBLI QUI SONT LES JEUNES NASSERIENS?

DINA EL KHAWAGA

Sans considérer la jeunesse comme une catégorie sociale ou politique homogène¹, l'on ne peut s'empêcher, vingt cinq ans après la disparition de Nasser, de se poser la question : existe-t-il encore des jeunes qui s'identifient aux valeurs, à la personne, ou au programme politique nassérien ? Et si oui, à travers quels itinéraires, à partir de quelles structures de socialisation et de quels moments fondateurs le deviennent-ils ? Sur la même lancée, une autre question s'impose : à quel point sont-ils semblables ou différents de leurs aînés ? Ces interrogations ne sont pas tant liées à un souci de mesurer la force actuelle d'un courant politique ou de dresser un bilan plus ou moins hagiographique de l'attrait du panarabisme ou du nassérisme aux yeux de la jeunesse des années quatre vingt dix, qu'elles ne manifestent l'intérêt de dégager les modalités de réappropriation d'une référence politique et historique par des acteurs pour qui celle-ci apparaît comme "à distance"². Elles cherchent aussi à comprendre les nouveaux modes

¹-A propos de l'ambiguïté de la notion de la jeunesse en tant que catégorie, voir P. Bourdieu, "La jeunesse n'est qu'un mot", dans *Questions de Sociologie*, éd. de Minuit, Paris, 1980, pp.143-155.

²-Question qui nous semble centrale du point de vue de l'anthropologie politique, car elle permet de renvoyer face à face les jeunes islamistes et les jeunes nassériens comme deux groupes d'acteurs qui mettent en œuvre des modalités comparables de réappropriation, de ré-invention d'une tradition située temporellement hors de leurs champs d'expérience.

d'adhésion au politique - si nouveauté il y a - et à saisir les raisons pour lesquelles un jeune Egyptien peut s'identifier à la référence nassérienne, avec un décalage de dix ou vingt ans et malgré le changement manifeste du contexte politique et social. Elles tendent également à poser les termes d'une démarche d'investigation empirique, souvent appliquée dans d'autres aires culturelles, visant à saisir la culture mouvante de la jeunesse, indépendamment de ses orientations politiques affichées, et briser par là même certaines prénotions qui règnent au sujet des jeunes Arabes politisés, que l'on tend de plus en plus souvent à assimiler aux seuls militants islamistes, ou du moins à réduire à des "sujets" totalement absorbés par leur identité culturelle et religieuse. L'exemple d'affiliations politiques nassériennes présente, dans cette optique, un site d'analyse significatif des modalités d'élaboration des "choix politique" des jeunes dans la mesure où il fournit une référence historiquement située hors des champs d'expérience de cette jeunesse ; une référence qui exige - de par cette distance même - un travail continuuel de réinterprétation et de bricolage et qui peut faire figure de cadre d'identification parallèle, voire concurrent - même si les surgeons du nassérisme sont le plus souvent traités comme quantité négligeable par les observateurs - à l'islam politique en tant que modèle d'appartenance, objet d'un même processus de réappropriation ou d'instrumentalisation de la part des jeunes militants qui s'y réfèrent.

Le présent travail ne se présente cependant ni comme une étude de la jeunesse égyptienne, ni même de la jeunesse nassérienne dans son ensemble : ce sont les étudiants de l'Université, nés entre 1970 et 1977 et se déclarant "nassériens" qui constituent la cible unique de la présente recherche. En outre, c'est le statut d'étudiant - beaucoup plus que cette classe d'âge en tant que telle - qui présente le principal critère de l'échantillonnage. Les raisons de cette sélection restrictive sont multiples. D'une part, l'inclusion de jeunes nassériens non étudiants (ouvriers, artisans ou paysans) risquait d'élargir considérablement l'objet d'étude et de confondre divers types de rapports au référent nassérien basés sur l'appartenance sociale, géographique et générationnelle. C'est pourquoi il m'a semblé préférable de procéder par fragments distincts et successifs afin d'approfondir, lors de chaque enquête, les motifs et les itinéraires propres aux différents groupe de jeunes nassériens. D'autre part, l'histoire spécifique du courant nassérien me poussait à commencer par les étudiants de l'Université : lieu central à partir duquel le nassérisme est devenu un mouvement de contestation politique et non une composante du système d'emprise du pouvoir, l'Université et plus particulièrement les étudiants nassériens des années soixante-dix incarnent à la fois le symbole d'un moment fondateur et un modèle de "radicalisation" d'un courant politique initialement lié à un pouvoir politique. Vient, enfin, le statut de l'étudiant comme facteur unificateur d'un groupe dans la mesure où il cristallise une disposition mentale "d'ouverture sur le monde" et où il lie ses membres dans une

catégorie homogène de diplômés potentiels, "*Muta'alimîn*", en même temps qu'il les expose à un milieu quotidien commun faisant figure de micro-société.

Dans cette perspective, l'approche monographique m'est apparue comme une des voies les plus fructueuses pour délimiter ce que signifie d'être un jeune étudiant nassérien dans les années quatre-vingt dix. Faire parler ces jeunes de leurs milieux d'origine, des réseaux de solidarité scolaires ou familiaux par lesquels ils sont passés, dégager avec eux les divers types d'influence qui les ont marqués successivement, simultanément ou de manière contradictoire, saisir à partir de leurs pratiques discursives les modalités de filiation aux diverses structures infra ou méta partisans, me semblait une tâche incontournable pour retracer ce que J.F. Sirinelli appelle "la matrice de la naissance d'un groupe"¹. Une topographie des microstructures estudiantines ou partisans, des réseaux d'amitié, des phénomènes d'endogamie, des goûts littéraires et musicaux ou des rencontres amicales "ritualisées", permettait de cerner les dynamiques en fonction desquels des sous-groupes sont périodiquement construits, déconstruits ou reconstruits. La prise en compte simultanée des trajectoires parcourues et des facteurs de différenciation fournissait, ainsi, une site d'observation susceptible de permettre de dégager les dynamiques propres à ce "chantier de génération" située au carrefour du militantisme, des champs intellectuel, professionnel et politique.

C'est à partir de telles préoccupations que l'échantillon a été sélectionné : dix huit jeunes étudiants ou diplômés de l'université égyptienne (du Caire, d'Alexandrie, et d'Assiout), dont douze jeunes hommes et six jeunes filles, provenant aussi bien de la capitale, des grandes villes du Delta ou de Moyenne-Egypte que de la campagne et appartenant à des milieux sociaux assez diversifiés (parents fonctionnaires, de professions libérales, ouvriers, artisans qualifiés ou non qualifiés, agriculteurs). Tel qu'il est constitué, l'échantillon présente une nette prédominance des sciences sociales (droit, sciences politiques, communication, langue arabe, arts dramatiques, commerce et histoire), homogénéité non recherchée mais "incontournable" dans la mesure où c'est effectivement parmi les étudiants des sciences sociales que l'on a le plus de chances d'identifier des jeunes se déclarant "nassériens"². Il faut noter que cet ensemble n'a, de fait, comme dénominateur politique commun que l'auto-revendication

¹-Voir J.F. Sirinelli, *Génération intellectuelle: khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, éd. Fayard, Paris, 1988, pp.16-19.

²-Cette question méritera un approfondissement ultérieur eu égard au fait que la plupart des travaux concernant le militantisme islamique des jeunes postulent la prédominance d'études "scientifiques" parmi ces derniers. Voir à ce propos, G. Kepel, *Le prophète et Pharaon*, éd. La découverte, Paris, 1984, ainsi que B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.

d'appartenance au nassérisme. Certains de mes interlocuteurs étaient déjà adhérents au parti nassérien¹, alors que d'autres refusent catégoriquement d'y adhérer. Plusieurs d'entre eux appartiennent à la structure estudiantine du "Club de la pensée nassérienne" (*Nadi al-fikr al-nâsirî*) existant depuis les années soixante-dix et relativement marginalisé au sein du parti, voire objet de méfiance de la part de ses cadres en raison de la tendance "radicaliste" de ces groupes et de leurs relations avec la "deuxième génération" nassérienne — celle des années 1970, c'est-à-dire la période tout à la fois du reflux et de la radicalisation du nassérisme — tenus pour des opposants incontrôlables au sein comme en dehors du parti nassérien²; d'autres proviennent du "Groupe des études arabes" (*Jamâ'a al-dirâsâ al-'arabiyya*), structure datant des années quatre vingt et également perçue de manière négative par les cadres du parti nassérien ; un troisième groupe insiste sur son indépendance par rapport à toutes ces structures, se contentant d'"agir en nassérien" à partir de réseaux plus restreints (essentiellement les clubs universitaires propres à chaque faculté, désignés comme *Usâr jâmî'yya*, litt. "familles universitaires, peu ou prou les "fraternités" des universités anglo-saxonnes, moins le côté ritualiste de celles-ci), dont notamment *Usrat al-'arabi* dans le cadre de la faculté d'Economie et de Sciences politiques de l'Université du Caire.

Les questions posées lors de chaque entretien suivaient un cheminement commun, bien qu'énoncées dans un ordre flexible. Après un rapide cadrage du milieu social, du lieu d'origine, et des tendances politiques du groupe d'appartenance de l'interviewé(e) — famille, nucléaire ou élargie, voisinage, traditions politiques locales... —, la première question cherchait à situer le *moment* à partir duquel celui-ci ou celle-ci a commencé à s'identifier à la référence nassérienne ainsi que le rôle respectif joué par ceux que l'on peut désigner comme les "médiateurs de socialisation" (père, instituteur, bibliothécaire de l'école, cousin aîné, ou voisin) dans le déclenchement de ce processus. Identification souvent précoce puisque souvent située pendant les dernières années de l'adolescence (15-18 ans), elle pouvait aussi bien se limiter à la personne glorieuse du *Za'îm*, à ses politiques en matière sociale ou au panarabisme, que s'étendre à "l'idéologie nassérienne" comme structure de pensée révolutionnaire. A travers la construction *a posteriori* de ce moment, chaque interviewé se plaçait dans une logique de trajectoire. La recherche de scansions significatives, sur le plan personnel ou générationnel, pouvait dès lors prendre le pas sur l'exposé des faits dits "objectifs" qui sous-tendent le choix d'une filiation politique. Une seconde question concernait les modalités de passage

¹-Comme simples militants de base, ou comme cadres au Secrétariat de la jeunesse (*Amanat Al Chabab*), soit à celui de la femme (*Amanat al Mar'a*).

²-L'ensemble des branches de ces clubs sont fédérées dans une instance *ad hoc* du parti nassérien, le Bureau des étudiants (*Maktab al-Tullâb*).

d'une conviction à une action, au sens très large du terme. Ici, l'entrée à l'Université, la fréquentation des structures estudiantines nassériennes, la décision de se rendre au parti pour s'informer ou y adhérer, l'organisation d'une rencontre politique au sein de l'université ou la rédaction d'un article pour une revue estudiantine ou partisane constituaient des moments significatifs, dans la mesure où ils présentaient le passage à un autre stade d'engagement politique. Une troisième question cherchait à restituer l'image que se fait chaque individu de la structure fréquentée, des actions qu'il ou elle accomplit dans ce cadre, de la nature des liens qu'il ou elle entretient avec ses camarades, du rapport homme/femme au sein de ces structures, de la relation plus large qui existe entre celle-ci et le courant nassérien dans son ensemble, et des représentations que chaque interviewé se fait du contexte actuel du mouvement et de son avenir. Une dernière question s'employait à élucider la logique selon laquelle ces individus définissaient leur statut et leur rôle au sein du mouvement nassérien. Les termes d'*étudiant*, de *jeune*, de *militant* étaient évoqués - implicitement ou explicitement - en guise de relance pour préciser les représentations produites par chacun d'eux. Là, l'unité générationnelle a parfois cédé la place à une catégorisation en termes de "radicaux" (*Thawriyûn*) versus "modérés" (*Mu'tadilûn*), ou de militants au sein d'un parti politique "légitime" puisqu'officiellement reconnu, versus d'autres affiliés à des structures "informelles" - ou perçues comme obsolètes -, car maintenues ou se maintenant en dehors de la houlette du parti enfin fondé légalement¹.

Afin d'exposer un premier bilan de cette enquête, je distinguerai trois moments distincts dans les trajectoires parcourues par mes interlocuteurs. Vient d'abord le moment de "se sentir nassérien" comme point de départ, réel ou reconstruit, qui permet de saisir les modalités d'identification politique propres à ce fragment de génération. Ici, le type de socialisation, le profil personnel, la dimension de transition liée à la classe d'âge, et la nature du contexte politique présentent les éléments constitutifs à la base d'un choix politique ; éléments dont le rôle n'est pas toujours univoque mais qui nous permettent de mesurer la multitude de significations associées à de tels choix d'identification. Se déclenche, ensuite, le processus de "se représenter comme nassériens" en tant que second stade commun à tous les interviewés. Passage décisif et souvent relaté comme le point de départ vécu d'une recherche de repères, de "communion" ou d'action. C'est la conciliation entre les besoins "d'être" et de "faire" qui constitue la clef de voûte de cette phase : l'agir parmi les pairs commence à s'orienter vers une exemplarité à la base d'une démarche d'association, d'identification à un référent

¹ En avril 1991, suite à une décision de justice qui autorisait le parti nassérien après que sa légalisation ait été rejetée à plusieurs reprises par la "Commission des partis". Voir, sur ce point l'article d'Alain Roussillon.

collectif ; l'accumulation des connaissances historiques et politiques devient une démarche centrale d'assertion de la sincérité du choix effectué, la rencontre avec des "camarades" revêt une signification de "communion", et l'évaluation de l'adéquation des individus, groupes, ou structures rencontrées se présente ici comme une préoccupation centrale, non seulement pour juger de l'opportunité d'une éventuelle adhésion mais aussi afin de découvrir les marques propres à ce nouvel espace fréquenté, le "mouvement nassérien". Beaucoup plus que la nouveauté des signes, rapports et messages émis, c'est effectivement la complexité des clivages et conflits internes au courant nassérien qui semble désorienter mes interlocuteurs en les plaçant devant une série d'alternative d'affiliation ou de désistement¹. C'est à partir de ces différenciations que se produit une troisième phase, celle que j'appelle "l'agir en nassérien". Bien qu'elle puisse être perçue comme concernant une partie seulement de mes interlocuteurs - ceux qui ont choisi de militer dans le cadre du parti nassérien ou dans une des structures estudiantines -, elle couvre l'ensemble des pratiques, y compris celles de renonciation à l'action collective structurée. Ce parti pris est fondé sur le fait que même le désistement est énoncé comme action effective face aux déchirements internes. D'après ceux qui adoptent cette position, le démarquage entrepris vis-à-vis de structures perçues comme non crédibles ou inefficaces sert positivement le mouvement dans la mesure où il laisse apparaître d'autres types de figures nassériennes, moins préoccupées par la mobilisation du public ou par les manipulations politiques et plus intéressées par l'affichage d'une exemplarité morale, idéologique, ou par l'acquisition d'une compétence intellectuelle. Dans ce cadre, des notions telles que le radicalisme (*al-thawriya*) l'institutionnalisation (*al-Ta'a'ssus*), l'activité partisane - dans le sens organisationnel - (*al-nashât al-tanzimi*), organique - dans le sens de mobilisation des masses - (*al-nashât al-jamâhîri*), ou la participation intellectuelle (*al-mushâraka 'abr al-qudrât al-thaqâfiya*) deviennent récurrentes afin d'explicitier les choix opérés ; choix qui énoncent

¹ Notons ici, avant d'y revenir que ces divisions remontent presque toujours à des tensions antérieures à la constitution du parti nassérien et par conséquent au contexte politique perceptible par cette jeunesse. Face à cette confusion, trois types de réaction peuvent être dégagés. Apparaissent d'abord ceux qui vont, par "loyauté" excessive, s'identifier à une structure en assumant ses prises de positions sans en saisir totalement les enjeux ; viennent ensuite ceux qui vont prendre une distance par rapport à ces clivages tout en opérant des choix d'affiliation à telle ou telle structure et en se déclarant non concernés par les conflits des générations précédentes ; viennent enfin, ceux qui, dégoûtés par la multitude des guerres internes, vont préférer se maintenir à l'écart des structures existantes en se contentant soit de s'auto-étiqueter nassériens, soit de créer des micro-structures propres à leur groupe, reproduisant paradoxalement de la sorte les dynamiques de l'éclatement qu'ils récusent.

l'achèvement d'une phase, celle du rapport jeune/référence nassérienne et le passage à de nouveaux modes de participation politique qui dépassent le cadre de ce travail.

Se sentir nassérien : médiateurs et moments fondateurs

Afin d'explicitier la diverses voies qui les ont amenés à devenir nassériens, chacun de mes interlocuteurs évoque, à ma demande, les conditions matérielles et intellectuelles dans lesquelles il a grandi. Bien que provenant de milieux sociaux diversifiés, quinze sur dix huit d'entre eux évoquent l'admiration vouée par leurs pères à la personne de Nasser comme première forme de socialisation politique diffuse. Evidemment, ils nuancent l'importance de cette médiation en insistant sur soit la "simplicité", soit le "conformisme" de ce type de médiation.

"Mon père me disait depuis toujours que Nasser était soucieux des conditions de vie et du devenir des pauvres.... Il évoquait souvent l'époque nassérienne comme une phase où l'ostentation matérielle et les inégalités sociales communes de nos jours étaient beaucoup moins criantes."¹

me disait Hanaa - 23 ans, maîtrise de communication, cairote, fille de petit fonctionnaire - pour me persuader de la dimension plutôt affective des représentations politiques de son père. Pour Badr - 22 ans, maîtrise de sciences politique, et fils d'agriculteur -, la figure de Nasser, telle qu'elle lui a été transmise par son père, était associée au respect des traditions du peuple égyptien (*taqâlid al-sha'b al-misri*). A mi-chemin entre les valeurs de la pudeur orientale et le machisme, il me relate les souvenirs qu'il garde de ses discussions avec son père au sujet du *Za'im* :

"Lorsque j'étais enfant, mon père regardait, abasourdi, les émissions concernant les visites ou les fêtes données par Sadate et sa femme, Jihane. Catastrophé par l'exubérance de cette dernière, il répétait sans cesse qu'on ne voyait jamais la femme de Nasser à la télévision et que, même lorsque celle-ci apparaissait, l'on ne pouvait pas la distinguer de n'importe quelle autre femme ordinaire.....Il me parlait souvent aussi des goûts simples de Nasser: ce qu'il mangeait, ce qu'il écoutait à la radio, comment il se vêtait pour me prouver que c'était un grand monsieur".

¹-Tout en conservant le profil social, scientifique et politique d'une façon précise lors de chaque citation, j'ai préféré coder les prénoms de mes interviewés, afin d'assurer leur sécurité au sein comme en dehors du mouvement nassérien.

Evidemment, certains modes de transmission s'avèrent moins "simplistes" et plus centrés sur les politiques que sur la personne de Nasser. Mais même dans ce cas, celles-ci sont évoquées sur le mode d'une mise à distance qui est ce qui ouvre l'espace d'un nouveau militantisme rendant possible l'émergence de posture que l'on pourrait qualifier "d'intellectualisme révolutionnaire" :

"Mon père nous parlait, à mes frères et à moi, des politiques sociales de Nasser comme la réforme agraire ou la gratuité de l'enseignement, mais l'on sentait que ce qui l'attirait le plus était la dimension panarabe de l'époque... Cette aspiration à l'unité de la nation arabe contre l'impérialismeMaintenant la conjoncture est nettement différente...Il faut partir des peuples, car je crois que le temps des charismes est révolu".

Si Mahmoud - 19 ans, étudiant de langue arabe à la faculté de *Dâr al-'Ulûm*, fils d'avocat nassérien de Moyenne-Egypte -, éprouve le besoin de souligner la différence entre la phase nassérienne et l'Egypte d'aujourd'hui, c'est parce que c'est là que réside la distance qu'il espère maintenir à la fois entre l'initiation politique entreprise par son père et son engagement actuel, qu'il qualifie de "radical", et entre la référence relatée comme expérience vécue et ce que Mahmoud considère comme "apport central" du nassérisme : une pensée révolutionnaire et non les "acquis" de cette période.

Dans d'autres cas de figure, la socialisation reçue peut se révéler plus neutre quant au contenu véhiculé. Plutôt que de transmettre une sensibilité politique donnée, elle devient un lieu d'initiation à un mode de vie, à l'adoption de certaines valeurs. De nombreux interviewés évoquent ainsi l'encouragement à la lecture professé par leurs pères comme facteur décisif de leur "politisation" (*Tasyiss*), entendue comme intérêt à la chose publique. Cet encouragement, cité par douze personnes sur dix huit comme première médiation politique repérable, prend souvent une des deux formes suivantes : soit la pratique assidue de la lecture par le père stimule chez l'enfant le désir d'adopter le même type de comportement, soit la simple possession par le père d'un grand nombre d'ouvrages, souvent anciens, motive l'adolescent, disponible et curieux, à parcourir les vieilles publications des années soixante (ouvrages sur le panarabisme, les politiques nassériennes, des romans soviétiques traduits en arabe, des périodiques socialistes,...) afin de gagner accès au monde des grands et aux débats des adultes :

"Mon père n'avait jamais réellement le temps de nous parler de politique....Je savais qu'il a toujours vénéré Nasser et le nassérisme, mais c'est plutôt sa fierté de nous voir lire régulièrement comme lui-même le faisait, les après-midi avant de se rendre à son bureau, qui m'a encouragé à lire des centaines de livres pendant mes années d'adolescence... Bien sûr, je ne comprenais pas tout, mais cela m'ouvrait l'esprit, me faisait réfléchir sur de tas de questions

Qui sont les jeunes nassériens ?

nouvelles pour moi : l'unité arabe, le panarabisme, le socialisme, la justice sociale,... La lecture de la poésie arabe classique et les romans traduits ont fortement contribué à ma formation....Pendant les vacances scolaires, je ne faisais que lire”.

Ces propos de Aïcha - 21 ans, étudiante en quatrième année de sciences politiques, originaire de Haute-Egypte, voilée et fille d'avocat - traduisent les modalités d'une socialisation plutôt intellectuelle que politique qui l'a amené (*"ne serait-ce qu'indirectement"*, dit -elle) à sentir le besoin de s'auto-proclamer nassérienne dès son entrée à l'université. Les propos de Achraf - 23 ans, étudiant en sciences politiques, originaire du Delta, et fils d'artisan - renforcent les réflexions précédentes tout en soulignant d'autres dimensions:

"J'ai commencé à lire très tôt, vers six ans je crois ...Mon père était terriblement fier de moi...Je suis l'aîné et le garçon...Quand j'avais dix, douze ans je ne cessais pas de lire à longueur de journées....Comme j'étais moins fort physiquement que les autres garçons, il fallait que je me distingue à travers un autre biais... C'est comme ça que j'ai commencé à glisser des romans policiers pour adolescents vers les ouvrages politiques que mon père avait gardés....Il gardait tout : la revue Rose Al Youssef depuis les années soixante, les publications de l'Union Socialiste Arabe, les livres de l'époque nassérienne...Comme ça me revenait moins cher de les lire que d'acheter des livres neufs, je les lisais sans vraiment tout comprendre ...Mais progressivement, je commençais à m'attacher à leur contenu et descendais à la cave trier tout ce qui restait comme livres anciens pour les lire”.

Ici, l'importance de l'accès de l'enfant à la lecture, de son acquisition des connaissances comme investissement symbolique, et les aspirations familiales à produire un "éduqué" manifestent un mode de socialisation typique des couches inférieures des classes moyennes depuis l'époque nassérienne¹. Son maintien ne doit pas cependant occulter un aspect nouveau qui sous-tend ces propos : celui de la dimension de "découverte" d'une période historique clef - celle des années soixante - comme événement central dans l'initiation politique de Ashraf.

Mais les médiateurs peuvent provenir d'autres cercles que la famille nucléaire. Cousins plus âgés, voisins politisés, instituteurs ou bibliothécaires d'écoles, ces agents classiques de socialisation agissent

¹-Son maintien n'exprime pas cependant une simple continuité. C'est l'augmentation vertigineuse des prix des livres et la prédominance de modes de distinction basés sur les capitaux matériels qui ont poussé le père de Ashraf - ainsi que l'adolescent lui-même - à poursuivre, voire à valoriser le seul type de socialisation qu'ils pouvaient entreprendre éthiquement et financièrement.

parfois comme "catalyseurs" dans le processus de conscientisation politique des jeunes. Leurs expériences, leurs sensibilités politiques, articulées à une disponibilité à écouter et à débattre avec les jeunes des faits divers ou de l'histoire contemporaine, présentent pour un certain nombre de mes interlocuteurs un contact décisif dans leur parcours.

"C'est durant mes années d'études préparatoires (les trois premières années du lycée) que j'ai rencontré le bibliothécaire de notre école ... Il était content de nous voir lire, et avait organisé un groupe de lecture où tous les mois chacune des élèves devait exposer un livre ou un article qui lui avait plu ... A la longue, c'était devenu une sorte de réseau ... Nous vivions ces réunions comme des moments privilégiés ... C'est là que j'ai non seulement fait mes premières lectures politiques mais il nous arrivait aussi de mobiliser des classes entières de notre école pour que l'administration débloque des fonds pour nous acheter d'autres livres....Je n'ai jamais cessé de voir ce bibliothécaire... Même lorsque je suis entrée à l'école secondaire, je passais le voir pour discuter de mes lectures, pour connaître des nouveaux titres à acheter... Il aimait Nasser mais il était très amer vis-à-vis de la période nassérienne....On parlait souvent du journal al-Sha'b ¹... Lui, il l'appréciait et il me l'a fait lire des années durant.... Plus tard, j'ai commencé à trouver le ton de ce journal assez démagogue et l'on se disputait souvent à ce sujet".

L'apport du bibliothécaire dans la socialisation politique de Hanaa - 23 ans, maîtrise de communication -, se révèle nettement plus déterminant que celui de son propre père. La rencontre de type institutionnel, la fondation d'un groupe, la mobilisation de jeunes pour l'acquisition d'un de leurs droits, l'accès à de nouveaux livres et l'initiation politique à travers la lecture de la presse partisane constituent un modèle de médiation fréquemment évoqué par les jeunes nassériens à propos de leur adolescence.

Reste, enfin, une dernière figure de médiation, celle des islamistes rencontrés dans le cadre de la famille, de l'école, ou du quartier. Ceux-ci, de par leur activisme et leur visibilité, deviennent parfois les premiers interlocuteurs politiques au sens strict du terme avec lesquels le contact s'établit. Radicaux et souvent persécutés pour leur militantisme, ils provoquent au départ souvent une profonde admiration parmi les jeunes élèves et étudiants. Leur piété, tenue pour marque d'exemplarité, articulée à la forte solidarité qui caractérise les réseaux qu'ils fondent, confère à tout rapport noué avec eux une signification d'accès "au droit chemin". C'est probablement pourquoi se développe, surtout parmi les jeunes filles nassériennes, ce premier passage par les cercles islamistes. Chez certaines, c'est à partir de la puberté que ce contact est tissé.

¹ Publication du parti du Travail, à forte connotation islamiste.

Qui sont les jeunes nassériens ?

"Comme j'étais la première de ma classe, on est venu me voir - en sixième - pour me persuader de porter le voile...J'avais à l'époque onze ou douze ans....Depuis, je ne l'ai jamais ôté."

Nadia - maîtrise de commerce, 23 ans et fille d'ouvrier - n'est pas la seule à avoir adopté une apparence "islamique" suite à un contact scolaire. Effectivement, une seule parmi les six jeunes fille questionnées n'avait jamais porté le voile ni senti le besoin de le faire. Pour les autres, soit elles ont persévéré dans le port du voile, soit elles l'ont délaissé en guise de démarquage par rapport à un engagement révolu. Pour les garçons, la rencontre avec les militants islamiques n'est pas toujours relatée comme un événement heureux. A l'évidence, pour bon nombre d'entre eux, l'islamisme apparaît comme une force politique authentique et respectable, avec laquelle il vaudrait mieux coopérer. Pour d'autres, l'islam et le panarabisme sont les deux volets constitutifs de leur cadre idéologique actuel :

"La première fois que je me suis rendu au parti nassérien, j'ai demandé, avant de remplir un formulaire d'adhésion, à discuter les raisons pour lesquelles Nasser avait autant persécuté les Frères Musulmans... Pour moi, c'était des gens respectables et je n'arrivais pas à justifier cette politique de liquidation que le régime nassérien avait mise en œuvre à leur égard."

me disait Mohamed - 20 ans, étudiant en droit et fils d'ouvrier. Cependant, certains évoquent avec irritation les pressions subies lors de leurs parcours scolaire pour les amener à participer aux activités rituelles et sociales des islamistes. D'autres encore manifestent une vive hostilité vis-à-vis des islamistes, après un long passage dans leurs rangs. Que ce soit pour les filles ou les garçons, ce sont toujours les obligations jugées trop sévères en matière de comportement et d'apparence extérieure (port du voile, interdiction de la mixité, perception de la femme) et le mépris des "Autres" politiques, qui sont à la base du rejet de l'islamisme comme cadre référentiel, malgré son attrait initial. Dans ce cas, les qualifications appliquées par les islamistes aux étudiants de gauche et/ou nassériens, dénoncés comme "athées", voire comme "assassins" sont pour beaucoup dans le rejet exprimé par nos interlocuteurs vis-à-vis des pratiques des islamistes sur les campus universitaires. Peut-on parler d'un processus de socialisation qui, de par son échec, ramène les jeunes vers la seule matrice idéologique en mesure de rivaliser avec lui ? Doit-on établir un parallélisme entre les deux référents, islamique et nassérien, en tant qu'objets donnant lieu à un même type de travail de réactualisation et de réappropriation ? Ou ne serions-nous pas en train de surévaluer l'attrait du nassérisme en tentant la comparaison même ?

C'est sur cette toile de fond, chargée de médiations simultanées, que se situe un moment d'introspection, de méditation, ou, à l'inverse, de révolte pendant lequel; nos interlocuteurs, se sentant en plein processus de transition, éprouve le besoin de s'identifier à une

référence, ici nassérienne. Passage de l'enfance au statut de "jeune homme" ou de "jeune femme" (*Shâbb*, ou *shâbba*) conscient(e), sentiment de responsabilité vis-à-vis d'autrui (jeunes frères et soeurs, amis) qui pousse vers l'adoption de postures d'exemplarité, ou sens d'une responsabilité liée au fait de sentir l'espoir de la famille se centrer sur son propre devenir - c'est à partir de telles perceptions concernant leur "intérieurité" en tant que membre d'un groupe d'appartenance immédiat qu'un certain nombre de mes interlocuteurs explicitent leur rencontre avec le nassérisme :

"J'ai commencé à me sentir "nassérien" vers l'âge de quinze ans... Ce n'était pas totalement politique... Nasser était pour moi un exemple à suivre... Sa forte personnalité, sa fierté, son altruisme présentaient des valeurs auxquelles je croyais et je crois encore... C'était ça devenir un homme....Tout le temps, je me posais la question : si Nasser se trouvait face à telle ou telle situation, que ferait-il?.... C'est pourquoi avec ma soeur, mon frère, et les ouvriers de mon père, j'essaie toujours d'être non seulement correct mais aussi généreux et réconfortant....Je veux que les gens apprécient ma personne, mais ce qui m'importe le plus c'est de valoriser la sensibilité politique que j'affiche à travers mon comportement."

Ici, Ashraf manifeste une modalité d'adhésion au nassérisme très proche de celle de la jeunesse islamiste. La centralité de la notion d'exemple vers lequel la personne doit tendre, la "totalisation" d'une référence englobant les grands et petits gestes, l'intérieurité et l'extériorité de l'individu, permettent de dégager le dénominateur commun entre la religion tout court et l'idéologie nassérienne elle-même fonctionnant comme "religion".

Mais ce besoin d'identification peut résulter, pour d'autres, d'un second processus que j'appellerai, par commodité, "l'irruption d'un événement fondateur". La guerre du Golfe, comme premier exemple de circonstance - vécue et non transmise par la mémoire collective - où l'on voit les Arabes s'entre-tuer, mais aussi l'inauguration d'un stand israélien dans les foires annuelles du livre ou de l'industrie, présentent le type de soubresauts cités par mes interlocuteurs pour situer l'incident événementiel à partir duquel ils ont commencé à s'identifier à la référence nassérienne. Ici, c'est plutôt un sentiment de révolte face à ce qui apparaît comme une déchéance qui suscite le besoin d'ériger un "devoir-être" positif pour contrer celle-ci. Recherchées dans la mémoire collective, ou dans les fondements mêmes de légitimité érigés par des acteurs dorénavant perçus comme imposteurs, la solidarité et la fierté arabes présentent ici les valeurs bafouées que le jeune tente de restituer à travers son choix de filiation :

"J'appréciais Moubarak pour de tas de raisons jusqu'à l'avènement de la guerre du Golfe Ses tentatives de rapprocher les Arabes entre eux ... son intérêt pour les droits des

Qui sont les jeunes nassériens ?

Palestiniens...le retour de la Ligue Arabe au Caire. Tout cela me rendait sereineC'est pourquoi j'ai vécu cette guerre comme un choc... J'ai senti que l'on nous trompait, que tous les leaders arabes n'étaient que des hypocrites... L'intérêt des Arabes était clair, la manipulation l'était aussi, et chacun a choisi son camp d'une manière flagrante sans se poser la question de ce que ressentent leurs peuples."

Les propos de Samia révèlent les modalités selon lesquelles la référence nassérienne a été réactualisée au début des années quatre-vingt-dix par un segment de génération soucieux de délimiter ses repères politiques et aspirant à les faire respecter. Second mode d'adhésion politique propre à ces jeunes, cet intérêt pour la solidarité arabe est loin de marquer une continuité avec les générations nassériennes précédentes. L'option pour le nassérisme se fait sur le mode de la rupture avec une réalité où celui-ci ne figure plus une aspiration partagée par gouvernants et gouvernés, ni une contre-idéologie fortement présente sur la scène politique arabe. Exemple situé dans l'histoire et véhiculant un devoir-être valorisant, c'est ainsi que ce second segment de jeunes définit - initialement - son cadre référentiel.

Se représenter comme nassérien : à la rencontre d'une micro-société

Ce stade primaire d'identification au nassérisme est souvent suivi d'un double processus : approfondissement des signes de l'engagement politique et recherche des groupes qui affichent le même type de filiation. Ici, l'entrée à l'université présente un point d'inflexion décisif dans l'accélération de ce processus, même si la dimension politisante de l'université a été largement battue en brèche depuis la fin des années soixante-dix. L'accès à un nouveau monde stimule l'adoption d'un comportement "exemplaire" - selon des modes évidemment très diversifiés - ainsi que la curiosité de repérer des "semblables" non seulement du point de vue politique mais aussi au niveau des parcours entamés. L'importance relative de chacun des deux volets diffère d'un individu à l'autre, mais leur présence semble une constante du discours de mes interlocuteurs. Il faut souligner aussi l'interconnexion qui semble caractériser la tendance à l'exemplarité et la recherche des pairs :

"Lorsque je suis entrée à la fac, je ne voulais pas me contenter de l'enseignement dispensé dans ma spécialité (la communication)... Souvent, j'assistais au séminaire dirigé par le philosophe Hasan Hanafi à la faculté de Lettres ainsi qu'aux conférences données à la faculté de sciences politiques... Je voulais approfondir mes idées et

m'adonnais à des échanges intellectuels dont je ne pouvais trouver la possibilité nulle part ailleurs.... C'est là que j'ai fait la connaissance de deux frères qui se déclaraient nassériens... Ils étaient très actifs, savaient tout ce qui se passait dans les autres facultés (expositions, conférences, colloques,...) et nous sommes devenu ainsi des amis inséparables, pendant une année ou deux.... Quoiqu'on ne se voit plus maintenant - *pour des raisons politiques relatives par l'interviewée* -, je ne peux nier que c'est grâce à eux que j'ai connu des dizaines d'autres nassériens et ai adhéré au Club de la pensée nassérienne."

Dans d'autres cas, le désir de développer les signes d'affiliation à la référence nassérienne peut prendre une forme indépendante des contacts entamés. Par exemple, pour certains interviewés originaires de la province, l'abondance des activités, meetings et conférences provoque un sentiment de confusion, voire de méfiance. Se sentant atomisés face à une multitude de groupes et de structures dont la filiation idéologique n'est pas toujours explicite, ils préfèrent se maintenir à l'écart de cet "univers politisé" et développer leur affiliation à la référence nassérienne au sein des mêmes cercles qui les ont initiés politiquement (famille, groupes d'amis, camarades de classe...). Dans ce cas, c'est à travers une longue série de gestes et d'actes accomplis au niveau individuel - ou à celui du groupe des intimes - que ces jeunes vont essayer de concilier "l'être" et le "faire" nassériens. De ce point de vue, la visite à la tombe de Nasser, la participation à sa commémoration annuelle par le parti, l'accrochage d'un de ses portraits au mur, la lecture d'ouvrages nassériens ou ba'thistes des années soixante-dix et quatre vingt, le goût pour les chansons "révolutionnaires" de Abdel Halim ou d'Abdel Wahhab (pour l'époque nassérienne), voire du Cheikh Imam (pour les années soixante-dix) ou de Marcel Khalifa (pour la période actuelle) deviennent les marques d'une immersion dans un atmosphère de nostalgie affective et de réflexion idéologique. Une telle structuration du quotidien est susceptible de déboucher sur la mise en œuvre d'actions occasionnelles de type collectif, quoique sur un plan restreint : l'organisation d'une exposition de photos sur les réfugiés palestiniens, la projection d'un film politique dans un amphithéâtre, la fondation d'une cellule universitaire (*Usra jâmi'ya*) au sein de la faculté, sont les exemples cités par ceux qui affichent d'emblée un sentiment de malaise face au foisonnement de structures et de groupes politiques à l'université.

Réaction relativement nouvelle, comparé aux modes d'agir enfiévrés des générations estudiantines précédantes (nassériennes, mais aussi communistes ou marxistes), elle peut être attribuée aux changements politiques manifestes au sein comme en dehors de l'université : raffermissement du contrôle politique exercé par l'administration, prédominance des groupes islamiques au niveau de l'ensemble des activités collectives, poids insignifiant des structures politiques de

Qui sont les jeunes nassériens ?

gauche et valorisation de la figure de l'étudiant apolitique et soucieux de son devenir professionnel dans le discours de l'*establishment*.. Les propos de Sameh - 22 ans, étudiant en sciences politiques - sont révélateurs de cette attitude :

"Bien que j'assiste à de nombreux meetings du parti nassérien, je ne m'y suis jamais inscrit... Ne me parlez pas des gens du Club de la pensée.. Ils se croient "révolutionnaires", mais ils ne sont que des rêveurs prétentieux ... on me reproche souvent de me maintenir hors de ces structures... On dit que Sameh veut devenir diplomate et que c'est pourquoi je ne veux pas d'étiquette politique explicite.... Supposons même que cela soit vrai... Je ne vois pas en quoi cela peut les déranger... Un diplomate nassérien, un professeur nassérien, un artiste nassérien peuvent apporter au mouvement beaucoup plus qu'un cadre permanent au parti... Cette étroitesse d'esprit provient de la logique "radicaliste" de la génération précédente, celle qui pensait faire la révolution... Tout cela n'est que frivolité."

Parallèlement à ce premier mode de représentation, on peut en dégager un second, plus orienté vers les échanges intra-estudiantins, qui joue comme appui à cette nouvelle phase. Ici, le repli cède la place à l'euphorie comme sentiment dominant face à la découverte d'un nouvel univers.

"Je pouvais demeurer dans ma ville natale après le bac... Il y a une grande université là-bas... Mais j'ai précisément choisi ma discipline de manière à venir au Caire. C'est cette vie dont je rêvais... Non pas la capitale, mais le campus avec sa coupole, ses activités politiques et intellectuelles... La première année, j'étais inscrit à l'institut d'Art dramatique... Il n'y avait que des gosses de riches ou d'artistes... La politique ne les intéressait guère... J'ai cherché à y fonder une branche du Club de la pensée nassérienne, mais il n'y a eu que deux ou trois personnes pour s'enthousiasmer pour cette idée... Lorsque je comparais mes visites à l'université du Caire à mes longues journées creuses à l'institut, je devenais fou... C'est pourquoi j'ai décidé de changer de discipline... Ici, je me sens au centre du monde.... Je suis parmi mes camarades et on fait du bon boulot."

Appartenir à un groupe et entreprendre une action, voilà comment on peut définir cette seconde modalité du faire lié à l'auto-représentation comme nassérien, à la manière d'Ahmed, 20 ans, étudiant au département de langue arabe à la faculté de Lettres.

Cet engagement dans une structure ne fait pas disparaître le besoin "intérieur" de concilier l'être et le faire, il lui donne une forme plus intelligible. Car en s'affiliant à une structure, on adhère aussi à une "tradition" modelée par les manières de faire des générations

précédantes et à des lieux propres à la mémoire ou au domaine d'action de celles-ci¹. De nombreux objets et gestes paraissent alors comme les signes d'une appartenance soit à une référence, soit à un groupe :

"A la fin de mes cours, je vais souvent au parti... C'est là-bas qu'on se rencontre... on discute ou on assiste à une conférence dans le cadre de notre "programme de lecture"... Ensuite on se balade sur le pont de Kasr al-Nil ; il nous arrive de chanter les chansons du Cheikh Imam ou de Marcel Khalifa... Ce sont les chansons qu'on chante ensemble au camp d'été organisé par le parti.... On marche, on marche... On prend un sandwich ou un thé dans notre café habituel et chacun ne rentre chez lui que vers les neuf heures."

Plus qu'un signe de légèreté, ce programme quasi-quotidien doit être pris comme un rituel de communion. Certes, il est accompagné par une multitude de tâches de lectures et d'activités, mais il vient clore la journée en soulignant l'aspect "communautaire" du groupe où tout est partagé :

"En rentrant, je ne dors pas tout de suite... C'est là que je lis sérieusement... Je prends des notes, je formule mes questions, et j'organise mon emploi du temps..."

Pour Soha - 22 ans, étudiante en droit et responsable au sein du Club de la pensée -, cette structuration de son quotidien lui permet de sentir qu'elle "donne" : à son club, au parti, mais aussi à ce lien qu'elle développe tous les jours à une référence qu'elle considère comme porteuse du salut collectif.

Entre Sameh et Soha, plusieurs cas de figure intermédiaires sont repérables. Cette diversité présente une marque indiscutablement neuve dans la mesure où elle ébranle l'unité précédante des "modes d'être" nassériens propres aux générations antérieures. Il y a ceux qui développent des micro-groupes basés sur l'amitié pour construire une

¹ On touche ici une des limites du parallélisme suggéré entre la mouvance islamique et le courant nassérien.

L'antériorité historique de la référence islamique, la clarté des différences entre les nombreux groupes qui s'y réfèrent, le niveau d'institutionnalisation de cette mouvance et la hiérarchisation fréquente des structures en termes de générations, de professions, ou d'objectifs politiques tendent à amoindrir le poids des modalités d'interprétation précédantes et des modes d'action antérieurement entrepris. L'exemple des modes d'organisation des rapports internes et des modalités de réappropriation du "corpus référentiel" mis en œuvre par les *jamâ'ât islâmiya* par rapport à ceux adoptés par les Frères Musulmans atteste de cette autonomie relative des nouvelles structures par rapport aux anciennes. Dans l'exemple nassérien, on a le sentiment que la proximité historique de l'apport des générations précédantes entrave la liberté de formation de nouveaux modes d'organisation et bloque l'accès direct à la "référence", indépendamment de la façon dont celle-ci peut être définie.

Qui sont les jeunes nassériens ?

sorte d'univers commun où lectures, loisirs, études, et activités politiques intermittentes se conjuguent et sont partagés loin des structures politiques formelles. D'autres, tout en se rendant au parti quasi-quotidiennement, se sentent étouffés par la dimension communautaire et répétitive des rencontres amicales. Ceux-là, tiennent à demeurer actifs au niveau de leurs structures mais veulent séparer le monde des amis de celui de l'action politique :

"Je n'apprécie pas cette confusion permanente entre l'amitié et les contacts politiques. D'après mon statut (*responsable des étudiantes nassériennes au Secrétariat de la Femme*) je vois tous les jours de nouvelles personnes... On me conseille souvent d'aborder les nouveaux inscrits comme des amis, de sortir prendre un café avec eux, de les appeler au téléphone... je n'aime pas cette manière de procéder... Cela fausse les rapports humains et le sérieux de l'action partisane... je préfère avoir la réputation d'une "fille coincée" que de me tromper et tromper les autres."

Si Nadia, éprouve le besoin de se démarquer d'un certain nombre de pratiques, c'est parce qu'elle juge que l'aspect de "bande" l'emporte souvent sur les critères objectifs de sélection ou de formation des nouvelles recrues politiques. Son attitude réservée ne manifeste pas une trait personnel mais un mode d'être et de se représenter comme nassérienne qui cherche à être exemplaire, eu égard à la responsabilité politique qui est la sienne et à la référence à laquelle elle s'identifie.

L'endogamie, et plus largement les rapports homme/femme entre jeunes nassériens, présentent en effet un second facteur à partir duquel plusieurs de mes interlocuteurs s'engagent dans ou, à l'inverse, marquent une distance par rapport au style de vie "communautaire" des jeunes nassériens¹. L'échec d'une expérience sentimentale, mais aussi le déclenchement de "rumeurs" sur une personne peut susciter des ruptures violentes ou un éloignement de la structure fréquentée :

"Après mon arrestation, j'étais considéré comme un héros... Les dirigeants cherchaient à m'attirer dans leurs groupes et mes copains se montraient très attentionnés... Ce changement ne m'a pas plu.. Je sentais la période passée en prison comme une incitation à repenser la façon de faire qui avait été la mienne jusque là... Bien sûr je continuerai à travailler activement dans le Bureau, mais je ne veux plus sacrifier une part de ma personne au nom de l'engagement politique... Je sortais avec une camarade... Après ma libération, je ne ressentais plus les mêmes sentiments pour elle... J'éprouvais le besoin d'être affectueux et de recevoir de l'affection, mais nos

¹ Il faut noter que l'endogamie caractérisait non seulement les générations précédentes des nassériens, mais aussi des communistes, ba'assistes,... etc, par qui elle était perçue comme marque de cohérence intellectuelle et politique.

rencontres prenaient le ton de réunions politiques... Lorsque j'ai rompu, tout le monde a essayé d'intervenir... je n'ai pas apprécié... Maintenant, je vois une collègue à la fac... Elle n'est pas politisée, et cela ne me dérange absolument pas... Pour certains, cela va de soi qu'elle deviendra nassérienne..... je trouve ceci d'une idiotie totale."

Si Mohamed, 19 ans, me rapporte les péripéties de sa vie sentimentale, c'est pour argumenter son parti pris contre un certain mode communautaire qui lui semble excessif et interventionniste. Lui aussi, il proclame un mode d'être nassérien en rupture avec la tradition nassérienne en matière d'endogamie ainsi qu'avec les pratiques de ses camarades qui lui semblent bornés. Certes, on est là en présence d'épisodes classiques de toute vie militante. Reste que la démarcation explicite et la mise en cause d'un type de rapports établis, révèle l'émergence d'une multitude d'auto-représentations inédites et brise l'unité qui caractérisait jusqu'ici le profil du militant, ses pratiques politiques, ses rapports amicaux, et ses choix sentimentaux. Peut-on parler de la fin de la figure du militant qui perçoit son univers d'une manière totalisante? Doit-on postuler que ces jeunes militants sont tiraillés entre deux significations de leur engagement, l'une faisant d'eux "sang neuf" nécessaire à la reproduction du mouvement tel qu'en lui-même, l'autre banalisant le sens du militantisme en le transposant en choix personnel à gérer sur un plan strictement individuel et dégagé de toute consigne ou tradition politique venant du "haut" ou du "passé" du mouvement nassérien ?

Agir en nassérien : entre structure, parti et mouvement

Bien qu'on constate un fort attachement des jeunes nassériens aux valeurs de liberté, d'affirmation individuelles et de démocratie interne, on peut aussi repérer une intériorisation - ne serait-ce que partielle - de la logique "clanique" à travers leurs modes d'action, dès lors qu'ils parviennent à s'assumer comme membres actifs d'un groupe donné. Par "clanique", j'entends non seulement l'identification de l'individu à une structure selon un esprit de clan, mais aussi le refus de façons différents des siennes propres d'exprimer la même logique. Peu nombreux sont ceux qui continuent effectivement à parler de leurs camarades de promotion ou de faculté affiliés à un réseau rival en termes d'amitié ou de camaraderie. Ces derniers sont souvent assimilés à un intérêt politique dont ils sont supposés être soit les représentants, soit les exécutants aveugles. Effet inattendu, dans la mesure où les conflits entre les diverses structures ne sont quasiment jamais produits par la jeune génération actuelle. Effet d'autant plus inattendu que l'adhésion politique de ces jeunes s'est jouée dans un contexte interne où les

Qui sont les jeunes nassériens ?

leaders nassériens "historiques" affichaient leurs divergences et la valorisation de la cohabitation comme mode de fonctionnement. D'où provient donc cette dimension d'accusation - implicite ou explicite-mutuelle ? D'où vient surtout cette négation soudaine de la dimension individuelle dès qu'il s'agit d'évoquer le rôle ou le statut de tel ou tel réseau ?

Peut-être l'une des raisons majeures de cet état de fait réside-t-elle dans les modalités d'endoctrinement politique divergentes, voire contradictoires, mises en œuvre par les responsables nassériens, qu'ils appartiennent au noyau dur du parti ou aux groupes marginalisés en son sein ou à sa marge. En fait, malgré la fondation récente du parti nassérien, la multiplication, de toutes parts, des déclarations conciliatrices et l'adhésion des fractions en présence à la nouvelle formule partisane¹, personne ne peut nier la persistance des anciennes clivages, voire leur transposition au cœur même de celle-ci². Plus qu'une simple résistance à l'institutionnalisation, cet état de déchirement désigne un certain nombre de lignes de clivage : l'opposition entre une génération qui a gouverné (auprès de Nasser) et une autre - plus jeune - qui a milité après sa disparition et enduré la persécution sadatienne ; la tension entre ceux qui s'auto-définissent comme faisant partie de la gauche égyptienne et ceux qui se sentent plus proches des thèses nationalistes, panarabes,

¹ Depuis la fondation du parti en 1992, le mouvement nassérien s'est employé à regrouper progressivement la majorité de ses composantes au sein de la nouvelle forme institutionnalisée. Cette unification organisationnelle ne signifie pas qu'un consensus ait été atteint. L'intégration des groupes qui avaient auparavant soit revendiqué la constitution d'un autre parti nassérien, soit combattu la formule partisane se fait davantage pour domestiquer ces poches de résistance que pour les inclure dans les instances de prise de décisions au sein du parti.

² On constate, depuis la fondation du parti, un effort constant de centralisation et d'homogénéisation institutionnelles. De leur côté, les anciens militants responsables des structures antérieures à la fondation du parti voient d'un mauvais œil ces tentatives et s'obstinent à maintenir leurs réseaux dans une quasi-autonomie malgré leur adhésion formelle au parti. Il en résulte à la fois des phénomènes de superposition et de conflit au niveau de la définition d'appartenance : par exemple, le Club de la pensée nassérienne a admis de se voir unifié sous la houlette de ce qu'on appelle "le bureau des étudiants" pour ne pas se voir affilié au comité de la jeunesse (*Amânat al-shabâb*), jugé trop lié au secrétaire général du parti et hostile au maintien de la formule même du "Club"; simultanément, les diplômés de l'université ne trouvent aucun problème à agir sous la houlette du comité de la femme (*Amânat al-mar'a*) dans la mesure où celui-ci est dirigé par une ex-militante du Club. La rivalité entre les divers groupes est repérable aussi au niveau du journal du parti (*al-'Arabi*) où l'on enregistre périodiquement des tentatives des diverses composantes en présence pour s'emparer de sa direction.

ou panislamiques ; le conflit entre ceux qui considèrent l'islamisme comme leur principal adversaire politique et ceux qui s'obstinent à s'opposer prioritairement au régime actuel ; le désaccord qui règne, enfin, depuis la fondation du parti, autour de l'identification des objectifs que celui-ci doit se donner. A la diversité des "modes d'être" nassérien s'ajoute ainsi une remise en question de l'utilité même de la forme partisane comme outil de mobilisation des masses ou de pression politique. C'est en raison de ces divergences que l'endoctrinement idéologique suit une multitude de voies qui tournent autour de trois priorités opposées et mutuellement exclusives : le renforcement de microstructures, manière de se démarquer d'un parti jugé trop modéré ou, à l'inverse, de réseaux perçus comme trop radicaux¹ ; le regroupement du plus grand nombre possible de militants et de sympathisants dans le cadre du nouveau parti ; le refus de reconnaître toute crédibilité ou de tout avenir au mouvement nassérien en dehors d'un radicalisme de type révolutionnaire.

Le jeune nassérien qui n'a pas saisi d'emblée ces divergences se trouve soudainement sous la houlette des formations intra-partisane qui structurent ces priorités et commence sans le vouloir - du moins au départ - à bâtir ses rapports avec le parti à partir de la négation de la légitimité, voire de l'intégrité politique des autres formations :

"Lorsque j'ai voulu m'informer sur les conditions d'adhésion au parti, j'ai décidé avec deux amies de me rendre à son siège... L'adresse était mentionnée sur le journal... C'était à Tal'aat Harb, au centre-ville... Nous y sommes allées et nous avons commencé à suivre des stages de formation...Ce n'était pas très enthousiasmant... C'est beaucoup plus tard, à l'université, que j'ai entendu parler du bureau de Abdine... Cela m'a étonné car je ne comprenais pas pourquoi on ne nous parlait jamais au parti de cette seconde adresse... La première fois que j'ai posé la question au responsable du stage, il s'est énervé et m'a accusé de sabotage... Un responsable est venu pour m'expliquer que ce groupe est inscrit au parti mais qu'il est particulier et m'a conseillé de ne pas m'y rendre... cela m'a pris quatre mois avant que je décide d'aller juger par moi-même."

¹ Il faut noter l'abondance particulière des micro-structures parmi les nassériens. A mi-chemin entre les réseaux professionnels et les cercles militants, des dizaines de bureaux de presse, de groupe d'études, de bureaux d'avocats ou d'associations d'ingénieurs ont vu le jour depuis le début des années quatre-vingt. Loin de se limiter à des activités professionnelles ou à des regroupements d'amis, ces structures sont perçues au sein même du mouvement comme des poches de résistance au processus d'homogénéisation déclenché depuis quelques années.

Qui sont les jeunes nassériens ?

L'expérience décrite par Soha n'est pas unique, ni exceptionnelle. De nombreux interviewés qui n'ont pas eu la chance d'aller "*juger par eux mêmes*", abordent le sujet des autres structures en termes sévères.

"*Ceux qui veulent se faire une carrière, avoir une lettre de recommandation pour les pistonner devant un rédacteur en chef n'ont qu'à aller travailler auprès de M.*", me disait Mohamed, membre actif du Bureau des étudiants.

Il serait pourtant réducteur de ne rapporter que de telles accusations. Des clivages de fond sont évoqués également par les jeunes non seulement pour argumenter leurs choix d'affiliation mais surtout pour expliciter les critères sur lesquels ils se basent pour réfuter les autres alternatives politiques :

"Oui, je vais quitter le Club officiellement car j'ai terminé mes études universitaires... Mais pour moi, je ferais toujours partie de cette structure... Cela me serre le coeur d'avoir à choisir entre le journal du parti et un journal commercial pour mon futur travail... mais je ne veux pas devenir un cadre permanent qui reçoit des ordres... je rêve de devenir comme M..... L'avez-vous vu pendant les manifestations de la foire pour l'industrie ou les dernières rencontres électorales... Il parvient à mobiliser des milliers de personnes... Il sait parler comme monsieur tout le monde... C'est de types pareils dont on a besoin pour conscientiser les gens et non pas d'un parti politique qui ne fait que dire Amen."

Ici, Hanaa dépasse les accusations primaires et explicite ses critiques contre le parti à partir de son souci central, celui de la mobilisation et de la conscientisation des masses, en même temps qu'elle tente d'identifier un mode possible d'action politique après sa sortie de l'université. Le modèle de "l'intellectuel organique" présente implicitement, dans son propos, la finalité et les moyens "efficaces" pour réaliser un changement nassériste de type radical.

"Je ne crois pas personnellement à l'éventualité d'une révolution... L'époque des révolutions est révolue... Je pense que ce qu'il y a de mieux à faire actuellement, c'est de renforcer le parti... Oui, je suis pour la légitimité, pour les formes légales... je pense que l'atout du nassérisme réside dans sa force d'attraction de la majorité du peuple égyptien... C'est ainsi qu'il faut faire.... Je suis pour la conciliation, pour la mobilisation de tous les nassériens qui demeurent en dehors du parti.... J'espère ramener même ceux qui se trouvent actuellement au P.N.D. mais qui se déclarent nassériens... Selon moi, le nassérisme doit devenir une forte coalition... on doit se mettre d'accord sur les grandes lignes... Et cela est amplement suffisant'."

Badr n'est pas un "affreux modéré" comme peuvent le penser les jeunes radicaux. Ses études politiques, son milieu d'origine et sa

fascination pour "*l'équilibrisme*" du secrétaire général du parti, Dia Al-Din Daoud, le poussent à agir dans ce sens "*réaliste*". Pour lui, le renforcement du parti comme principal pôle de l'opposition politique égyptienne constitue la seule finalité envisageable non seulement à court terme mais aussi à long terme. L'affirmation des idéaux nassériens en matière de solidarité arabe, de justice sociale et de nationalisme devient, selon Badr, l'action centrale que doit poursuivre le mouvement nassérien, une fois unifié dans des structures "légales".

De la même façon, Aïcha, ainsi que beaucoup d'autres, rappelle l'importance de maintenir le courant nassérien en termes de mouvement, où se conjuguent le militantisme, l'apport intellectuel, et le développement institutionnel :

"Personne ne peut prétendre que le parti est l'origine de tous les maux, ni qu'il possède la clé magique pour le changement... Les problèmes sont créés par les mêmes gens avant et après la fondation du parti... lorsque je pense aux frères arabes qui vénèrent le mouvement nassérien égyptien... je sens que j'ai honte... Ils attendent beaucoup de nous....Il vaut mieux diversifier les efforts car, qu'on le veuille ou non, nous servons de modèle pour une foule immense de nassériens non-égyptiens."

Bien que Aïcha se tienne à l'écart de toute activité politique structurée, ses propos rejoignent ceux des radicaux du Club et du Bureau qui tout en admettant l'existence du parti se refusent à le considérer comme l'instrument principal et unique du combat politique. Selon eux, le mouvement nassérien doit investir cette diversité au lieu de la combattre et maintenir la formule partisane sans surestimer son effectivité politique. Formule conciliatrice, mais aussi formule radicale, car c'est à partir d'un tel dessein qu'un changement de type révolutionnaire peut demeurer envisageable.

Jeune, étudiant, militant, ou cadre permanent: la fin de l'homogénéité d'une catégorie

A partir de ces arrêts sur images, on constate qu'il est difficile trancher quant à savoir si les jeunes étudiants nassériens manifestent un nouveau mode d'adhésion politique ou si ils expriment davantage une continuité des modes d'être et d'agir propres à leurs aînés. Bien qu'ils s'inscrivent politiquement selon de nouvelles modalités, l'on ne peut s'empêcher de constater la reproduction des clivages et des filiations claniques parmi ces nouveaux militants. D'autre part, la diversité de leurs parcours, modalités d'action et représentations nous empêche même de parler d'eux en termes d'un profil-type. Comme on l'a déjà souligné, l'on ne peut que repérer des dynamiques partielles de changement sans pour autant pouvoir soutenir l'hypothèse d'une transformation explicite

Qui sont les jeunes nassériens ?

du rapport jeune militant/structures nassériennes. Mais cet embrouillement ne reflète-t-il pas un trait propre à toute jeunesse politique, à toute génération en chantier, quelles que soient ses orientations idéologiques ? En effet, plusieurs effets de parallélisme peuvent être identifiés, non entre les jeunes nassériens et leurs aînés, mais entre ceux-ci et leurs pairs dans les rangs de la mouvance islamiste. La recherche impatiente d'un idéal total (couvrant non seulement le politique ou l'idéologique, mais l'ensemble des faits et gestes) en manière de rupture avec un environnement socio-politique jugé décadent, une relativement libre réappropriation d'un référent distancié par rapport à l'histoire et à l'espace vécus par cette jeunesse, la diversification croissante des modes de filiation et des degrés et formes de l'engagement politique, ainsi que l'absence d'intérêt à s'affirmer en tant que génération politique ayant sa propre vision idéologique, tout en émettant des signes épisodiques de démarcation par rapport aux aînés, nous conduisent à souligner les similitudes repérables à propos du "nouveau" militantisme des jeunes.

L'analogie ne peut cependant être prolongée au delà des processus cités ci-dessus. Les modes d'action mis en œuvre par chacun des deux mouvements, nassérien et islamiste (dans le sens le plus large englobant les *jamâ'ât* et les Frères musulmans) sont pour le moins éloigné: alors que le premier tend laborieusement à s'unifier à travers d'interminables processus d'institutionnalisation, d'homogénéisation, et de modération politique, on constate une faculté évidente chez le second à assumer la différence entre les divers fragments et à développer des options radicales. Ces différences ouvrent la voie à des modalités d'intégration totalement dissemblables des nouveaux militants. Chez les uns, le passage par les structures médianes affaiblit l'identification à l'ensemble du mouvement, use le jeune nassérien dans des querelles intestines, et lui transmet consciemment ou inconsciemment une logique d'éclatement des structures ; chez les seconds, la répression subie, la radicalisation de l'action, et l'acceptation des lignes de partage, facilitent la mise en bémol de toute contestation interne et développe ainsi la figure militante avec ses aspects d'identification totale à la fois à la structure fréquentée et au mouvement dans son ensemble, et de jusqu'au-boutisme dans les modes d'être et d'agir. Ces nuances ne signifient pas qu'on postule la fin de la figure du jeune militantisme parmi les nassériens, autant qu'elles tentent de cerner les conditions de la difficile naissance de ce groupe, et surtout de ceux qui vont le suivre sur la même voie, si le mouvement nassérien ne parvient pas à trouver une formule plus pacifiée et plus consensuelle pour sa structuration.

Le Caire
Université du Caire - CEDEJ
Octobre 1995

NASSER - 25 ANS

Peuples Méditerranéens n° 74-75

janvier - juin 1996

pp. 101 - 118

NASSER ET LES OULEMAS D'AL-AZHAR

La ré-invention d'une mémoire politique

MALIKA ZEGHAL

Au tournant de l'été 1955, un événement cocasse défraie la chronique égyptienne : deux juges (*qādī-s*) religieux, les cheikhs Sayf et Fīl, sont l'objet d'une campagne féroce dans la presse officielle. On leur reproche de s'être fait accorder les faveurs de clientes dont ils instruisaient les divorces. La diffusion de l'anecdote, corrélée à une représentation négative des hommes de religion associés par le régime nassérien au "féodalisme" et à la pensée "rétrograde", annonce la réforme des cours de justice religieuse et soutient plus largement -avec d'autres mises en accusation- la transformation des institutions religieuses égyptiennes par le pouvoir. Trois ans après le coup d'Etat des Officiers libres, le régime nassérien et les oulémas d'al-Azhar vivent une relation réciproque faite d'ambivalence : dans sa propagande, le régime issu de la *thawra* oppose à la prétendue "inertie" des oulémas son idéal révolutionnaire de réforme sociale, mais entreprend dans le même temps de s'attacher les représentants du savoir religieux pour mieux les contrôler et les instrumentaliser. De leur côté, durant près de vingt ans, les oulémas se voient étroitement soumis aux directives du régime, mais savent négocier les voies de contournement de cette autorité par l'utilisation judicieuse des besoins du régime en termes de légitimité religieuse. Celui-ci élabore deux discours simultanés : le premier vise à déprécier le rôle tenu jusqu'alors par les oulémas, représentants de la "féodalité", de l'"irrationnel"; le second s'adresse aux oulémas eux-mêmes : la réforme est faite pour intégrer le religieux à la société, pour faire que l'islam s'accomplisse comme religion et monde,

dîn wa dunya. Cette ambiguïté du discours, qui se réplique dans l'esprit de la réforme, laisse jusqu'à présent des traces profondes dans le corps des oulémas : elle aura recomposé les modes de transmission du savoir religieux et le rapport des oulémas au pouvoir politique. Elle est à l'origine des paradoxes qui animent avec vigueur et visibilité le corps des oulémas depuis la disparition d'un *za'im* dont la politique aura marqué beaucoup d'entre eux sur un mode traumatique.

La transformation nassérienne du champ religieux :

Deux périodes ponctuent les relations des cheikhs d'al-Azhar avec Nasser : de la prise de pouvoir en 1952 jusqu'à la réforme de 1961, la transformation des institutions religieuses ne touche al-Azhar qu'indirectement. Les cheikhs les plus conservateurs s'y opposent et répliquent violemment à ce dont on parle déjà à voix basse dans les couloirs d'al-Azhar : une transformation radicale de l'université azharie qui mènerait à sa quasi-disparition. La réforme imposée par la loi 103 de 1961 ne fait pourtant pas disparaître al-Azhar. Elle accentue les rapports de soumission des oulémas au pouvoir, et inaugure pour eux une période de mutisme politique, mais leur permet de se constituer en silence en une administration potentiellement forte sur la scène publique.

Les réformes des années 1950 :

Annoncée quinze jours après la réforme agricole, la loi 180 de 1952 nationalise les *waqf-s ahlî* (biens de mainmorte familiaux) qui passent sous administration directe du ministère des *Waqf-s*. Al-Azhar perd ce que les grands réformateurs du 19^{ème} siècle, Muhammad Ali et ses successeurs, avaient bien voulu lui laisser d'indépendance économique. L'abolition du système des *waqf-s* est menée trop rapidement par le régime pour que les cheikhs réagissent et manifestent une quelconque opposition concertée. De plus, la *thawra* vient d'avoir lieu, et les oulémas sont dans leur ensemble enclins à approuver un mouvement issu du combat nationaliste contre une puissance étrangère et non musulmane, qui concrétise enfin l'indépendance égyptienne. En 1955, un deuxième coup est porté aux oulémas par l'intermédiaire d'une nouvelle réforme : les cours de justice religieuses sont abolies et les oulémas perdent les fonctions administratives et le pouvoir que leur conférait l'accès à la magistrature. Contrairement à la nationalisation des *waqf-s*, la disparition des *mahâkim shar'iyya* met les oulémas en émoi,

poussant le Grand Imam, le cheikh Khidr Husayn, ainsi que le *wakîl*¹ d'al-Azhar, le cheikh Abd al-Latif Drâz, à la démission : la réforme de 1955 évacue la *sharî'a* comme première et unique source de loi en unifiant le système juridique égyptien sous la coupe des cours civiles. Pour les oulémas, le renversement est de taille : il remet en cause leur propre légitimité d'interprètes de la loi religieuse. La protestation issue du corps des oulémas est cependant vite étouffée : les cheikhs acquis au pouvoir politique viennent remplacer ceux qui ne peuvent s'accomoder d'un régime dont certaines réformes montrent un aspect par trop laïque².

A partir de la réforme de 1961, les cheikhs oppositionnels sont réduits au silence. Une nouvelle élite dirige al-Azhar et devient le canal de transmission de l'idéologie du régime. Le cheikh al-Bâqûrî, Frère musulman rallié aux Officiers libres, quitte en 1953 la confrérie lorsque le ministère Naguib lui propose le poste de ministre des *Waqf*-s. Il devient alors le porte-parole de la *thawra*, à l'intérieur comme à l'extérieur, où le régime propagera l'esprit de la conférence de Bandoung, en partie par la voix de ce cheikh, extrêmement populaire en Asie et en Afrique. Le cheikh Ahmad Hasan al-Zayyât est lui aussi un des plus ardents défenseurs de la politique de Nasser. Directeur éditorial du magazine d'al-Azhar, la *Majallat al-Azhar*, il fait dès l'automne 1960³, l'éloge grandiloquent du *za'im*, initiateur, selon lui, de trois révolutions : la première, politique, a offert liberté, unité et indépendance à l'Egypte; la seconde, sociale, a accompli l'idéal d'égalité et de démocratie, et la troisième, économique, a offert l'*ishtirâkiyya*, le socialisme. Quelques mois plus tard, en Juillet 1961, les lois socialistes sont promulguées, et le 5 du même mois, la loi qui fonctionnarise les oulémas prend effet : la "révolution religieuse"⁴, quatrième révolution espérée par le cheikh Zayyât, est en marche. Le pouvoir peut alors exiger des oulémas d'al-Azhar la légitimation islamique du tournant politique qu'il prend : rationalisation religieuse des options économiques de nationalisation, de sa répression des producteurs indépendants de biens de salut comme les Frères musulmans, et utilisation d'al-Azhar pour faire pendant à l'alliance islamique "rétrograde" de l'Arabie Saoudite et de ses alliés.

¹ Le vice-cheikh d'al-Azhar.

² Le cheikh Abd al-Rahman Tâj remplace la même année le cheikh Khidr Husayn.

³ *Majallat al-Azhar*, Octobre 1960.

⁴ Dans son éditorial d'Octobre 1960, le cheikh Zayyât décrit la révolution religieuse comme suit: une libération de la raison "de l'imitation impuissante et soumise", une purification de la *sunna* "des *hadîth*-s mensongers" et l'évolution du *fiqh* "dans les limites permises par la *sharî'a*". Il n'est pas encore question pour le cheikh Zayyât de réforme de l'université et du statut des cheikhs, mais d'un *islâh* strictement intellectuel.

La réforme de 1961 :

La réforme de 1961 s'élabore et s'impose dans l'urgence. Les oulémas d'al-Azhar sont exclus du processus de sa mise en forme, et Nasser demande aux députés d'en faire rapidement l'examen, le 22 Juin 1961. Quelques deux semaines plus tard, la loi est promulguée : les oulémas n'ont pas eu le temps de faire opposition. Les Officiers libres, assistés du cheikh Muhammad al-Bahî, doyen de l'université d'al-Azhar qui appliquera par la suite la réforme avec ardeur, imposent le texte de loi aux représentants du peuple. Anouar al-Sadate réplique à l'assemblée aux quelques voix qui expriment leur opposition : "Le 23 Juillet 1952, une révolution a eu lieu. Ceux qui ont tenté de s'y opposer ont été piétinés. Une révolution a lieu à nouveau aujourd'hui. Ceux qui s'y opposeront subiront le même sort"¹.

Al-Azhar est alors fractionné en cinq organisations : le Conseil Supérieur d'al-Azhar présidé par le Cheikh d'al-Azhar, l'Académie de Recherches Islamiques (*majma` al buhûth al islâmiyya*) -l'ancien aréopage des oulémas-, la Direction de la culture et des missions (*bu`ûth*) islamiques, l'université d'al-Azhar, et les instituts (*ma`âhid*) d'enseignement primaire, préparatoire, et secondaire. L'unité d'al-Azhar est ainsi remise en question par la multiplication de ses centres de décision internes, et la transmission du savoir est nettement séparée du processus de formation des décisions légales et administratives. Le Cheikh d'al-Azhar est en effet mis à l'écart des décisions concernant l'enseignement, puisque le doyen de l'université, comme le Grand Imam, sont tous deux nommés par le président de la République et dépendent de celui-ci en dernier ressort. Le Grand Imam voit son importance renforcée par les textes, obtient rang et salaire de ministre, mais dans les faits, le ministère des *Waqf-s*, confié alors à l'ancien secrétaire-général du Rallye de la Libération (premier avatar du parti unique nassérien), le major Ahmad `Abdallah Tu`ayma, ainsi que le ministère d'al-Azhar², prennent les décisions. L'institution azharie est solidement encerclée de centres administratifs qui lui font contrepoids et renforcent le contrôle politique sur les oulémas : le Comité Supérieur des Affaires Islamiques (*al majlis al a`lâ li-l-shu'ûn al islâmiyya*), rattaché au ministère des *Waqf-s*, est chargé de publier, dans des ouvrages à bon marché, la version officielle de l'islam, pour en diffuser la vulgate. Azharis et non azharis y travaillent sous la direction d'un jeune officier. La réforme administrative de 1961 verrouille ainsi le système de contrôle politique des oulémas. Al-Azhar devient alors un canal de propagande du régime : l'union de l'islam et du socialisme est énoncée dans les

¹ Cité par Rif`at Sayyid Ahmad, *Thawrat al jinirâl*, Dâr al hudâ, Le Caire, 1993, page 696.

² Le ministère d'al-Azhar se confond institutionnellement, par moments, avec le ministère des *Waqf-s*

fatwâ-s de ses nouveaux cheikhs officiels comme dans les textes de sa revue, et fait écho à Nasser qui, président de la République depuis quelques mois, annonçait le 2 novembre 1956, du haut du *minbar* de la mosquée d'al-Azhar, l'affrontement contre l'alliance tripartite en faisant de l'islam "la religion du socialisme". Ainsi, les hommes de religion deviennent pour le régime nassérien un instrument de mobilisation politique. Récalcitrants parfois, ils sont rapidement mis au pas.

Au moment où la réforme est imposée aux oulémas, Mahmûd Chaltût est Cheikh d'al-Azhar depuis déjà trois ans. Il est l'un des représentants les plus illustres de l'esprit réformiste sous Nasser : il reprend l'idéal d'une rationalisation de l'islam, et d'une entreprise de *tahqîq*, vérification des textes et du *turâth*, qui vise à débarasser ceux-ci de leurs scories, pour les adapter à la modernité. Il a pour héritage intellectuel la pensée de Muhammad `Abduh, mais n'a jamais été attiré par ceux dont, à l'instar de Rashîd Ridhâ, l'*imâm* a pu inspirer le fondamentalisme religieux. Dès les années 1930, le cheikh Chaltût a participé aux velléités de réformes à al-Azhar : il est en cela l'élève du cheikh Marâghî, Cheikh d'al-Azhar à deux reprises dans les années 1930¹. Comme pour celui-ci et pour le cheikh `Abduh, esprit réformiste et soumission apparente au pouvoir sont les deux clés de son attitude intellectuelle et politique. Pourtant, il ne se rallie pas toujours entièrement à la politique nassérienne : la réforme de 1961, qui dans les faits retire au Grand Imam son pouvoir, le pousse un an plus tard à la démission : le cheikh Muhammad al-Bahî, nommé en septembre 1962 ministre des *Waqf-s* et des Affaires d'al-Azhar, supervise dans les faits les activités du cheikh Chaltût. Sa démission refusée par Nasser, le Cheikh d'al-Azhar se retire alors chez lui quelques mois avant de mourir.

La transformation des modes de transmission du savoir religieux

La réforme politique d'al-Azhar vient transformer le monde des oulémas en fournissant au pouvoir politique tous les instruments qui lui permettent de se les soumettre. Le contrôle d'al-Azhar par l'Etat nassérien n'est que la tendance logique d'un pouvoir fort à vouloir surveiller un corps d'intellectuels qui offrent traditionnellement au Prince leur "conseil" (*nasîha*), parfois leurs remontrances. Cette capacité d'intervention auprès du souverain s'accompagnait d'un important

¹ Le cheikh Muhammad Mustaphâ Marâghî est nommé en 1928 Cheikh d'al-Azhar, fonction qu'il n'occupe que quelques mois, obligé de démissionner face à l'opposition violente des oulémas conservateurs. Il est nommé à nouveau Cheikh d'al-Azhar en 1935, et mène des réformes dont la superficialité lui valent de rester au poste de Grand Imam quelques années.

pouvoir politique lorsque les oulémas remplissaient un rôle de médiateurs entre la population égyptienne et ses élites politiques. Depuis la fin du 18^{ème} siècle, le déclin de cette influence a été -selon les historiens¹- étroitement corrélé à un mouvement de sécularisation et de modernisation de l'Egypte, tendance initiée par ses élites politiques. La réforme nassérienne d'al-Azhar, en soumettant les oulémas, semble ainsi se situer dans la continuité d'une tendance inaugurée dans la première moitié du 19^{ème} siècle par Muhammad Ali, qui après que les oulémas lui eurent offert le pouvoir, les mit au pas en les affaiblissant économiquement. La soumission des hommes de religion à l'Etat s'est ainsi réalisée bien avant 1961 : le pouvoir, depuis le début du 19^{ème} siècle, a travaillé à soumettre politiquement les oulémas. Même si, y compris après 1961, cette soumission politique n'a jamais été totalement achevée, les oulémas verront dans la réforme nassérienne l'atteinte la plus blessante qu'ils aient jamais subie.

La modernisation des savoirs

Un second volet de la réforme vient, en 1961, transformer bien plus radicalement le monde des azharis en mettant sur pied une réforme intellectuelle qui -voulue par des réformateurs comme Muhammad `Abduh- avait jusqu'alors échoué : désignée au sein d'al-Azhar par les termes de *tatwîr* (évolution), de *tahdîth* (modernisation) et plus rarement d'*islâh* (réforme), elle modifie les modes de transmission du savoir au sein de l'institution enseignante azharie pour intégrer les oulémas au monde "moderne".

Avant 1961, l'étudiant d'al-Azhar commençait très jeune ses études dans le cadre du *kuttâb*. Il y incorporait la mémoire du texte coranique, installé en tailleur sur une natte, au ras du sol, sous la surveillance du maître *faqîh*. Celui-ci s'assurait du bout de sa baguette que ses élèves - âgés de cinq à douze ans- répétaient et apprenaient le Coran par coeur². Le futur *`âlim* pouvait aussi fréquenter, si elle était proche géographiquement, l'école civile, et obtenir ainsi une double formation, coranique et profane. Il apprenait, une partie de la journée, à l'école

¹ Voir par exemple D. Crecelius, "Non Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, University of California Press, Berkeley, 1972. Je remets en question cette corrélation trop étroite entre la tendance à la sécularisation et la perte d'influence et de vigueur politique des oulémas. Voir Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

² Taha Husayn dans *Al-Ayyâm* rapporte les modes matériels et intellectuels d'apprentissage au *kuttâb*.

*ilzâmiyya*¹, le calcul, les leçons de choses et la langue, et se formait le reste du temps, au *kuttâb*, au texte révélé. La réforme de 1961 unifie cet enseignement en imposant aux étudiants d'al-Azhar le passage du *kuttâb* à l'institut (*ma`had*)², rapprochant la structure d'apprentissage en vigueur à al-Azhar de celle des écoles civiles. La transmission des connaissances se transforme tant au niveau matériel qu'intellectuel : elle offre aux futurs étudiants de l'université d'al-Azhar une formation primaire, préparatoire et secondaire qui transmet dans un même cadre - celui de la salle de classe moderne dotée de tables et de bancs- le savoir religieux et profane. L'élève des instituts doit ainsi se former aux programmes de l'éducation civile ainsi qu'aux matières du *fiqh*, du *hadîth*, et incorporer au cours des années de formation dans les instituts le savoir complet du Coran. Alors qu'avant la réforme nassérienne le texte coranique était connu par cœur à la sortie du *kuttâb*, aux environs de l'âge de 12 ans, ce n'est qu'en entrant à l'université d'al-Azhar que celui qui est déjà considéré par son entourage comme un petit cheikh, connaît le Coran par cœur.

L'unification des savoirs moderne et religieux sous la coupe des instituts se réplique, à partir de 1961, au niveau de l'enseignement supérieur azhari. Aux facultés religieuses déjà recomposées en trois grandes facultés par la réforme de 1930, s'adjoignent progressivement des facultés modernes : administration, commerce, ingénierie, pharmacie, sciences, traduction, toutes facultés qui verront le jour au Caire mais aussi plus tard dans les grandes villes de province. A l'élève issu des instituts secondaires s'offre, par le biais de ces nouvelles filières de formation intégrées à al-Azhar, la possibilité de pratiquer une profession moderne à laquelle les oulémas des générations précédentes n'avaient pu avoir accès. Le destin de l'azhari est recomposé par l'ouverture de trajectoires nouvelles qui l'insèrent dans le monde, la *dunya*. Le statut de *`âlim* se reproduisant généralement socialement et familialement, les enfants des oulémas auraient ainsi accès à des études et à une intégration sociale qui les tireraient de leur "isolement". C'est du moins une des légitimations du *tatwîr* de 1961 que l'équipe nassérienne présente aux oulémas .

Pour une intégration des oulémas : entre disparition et réaffirmation

Si Nasser a tenté de parachever la mise au pas des oulémas entamée dès Muhammad Ali, ce n'est pourtant pas là l'aspect le plus important de la réforme qu'il leur a imposé. Le *za`îm* a aussi, en reformulant la structure

¹ L'école civile obligatoire.

² L'institut était une structure déjà existante, mais en nombre réduit, avant la réforme de 1961, et fonctionnait comme un *kuttâb*.

d'enseignement azhari, mis en place une conception tout à fait particulière du rôle assigné au religieux dans la société. En ce sens, Nasser n'est pas celui qui aurait assuré une continuité historique en sécularisant l'Egypte. Pour répondre à ses besoins de légitimation politique, il crée, en fonctionnant les oulémas, le spécialiste ou le professionnel en religion, tout en réclamant la disparition de cette spécialisation religieuse au nom de l'intégration des concepts de *dîn* et de *dunya*. Voici comment le texte d'application de la loi de 1961 présente les diplômés d'al-Azhar : "[ils] sont aujourd'hui encore, comme eux-mêmes et d'autres les décrivent, des hommes de religion (*rijâl al-dîn*), qui ne s'attachent qu'à peine de manière utile aux sciences de ce monde (*dunya*). L'islam dans sa réalité première ne fait pas de différence entre la science de la religion (*dîn*) et la science de ce monde (*dunya*). L'islam est en effet une religion sociale qui gère le comportement des gens (...) Chaque musulman doit être à la fois un homme de religion et un homme du monde. (...) Dieu répond à celui qui l'invoque, et celui-ci n'a pas besoin d'un intercesseur (*chafî*) ou d'un médiateur (*wasîf*) pour se rapprocher de Lui"¹. La notion d'hommes de religion doit disparaître : les individus sont tous des êtres liés au monde et à la religion, et le *`âlim*, comme ses concitoyens, doit appartenir à la réunion des sphères profane et sacrée. Le *`âlim* d'al-Azhar ne sera plus un être isolé du mouvement du "progrès", il ne sera plus tourné en ridicule par la satire populaire : il sera expert en sciences religieuses et dans le même temps ingénieur, interprète, médecin ou professeur de physique. L'univers de la prédication (*da'wa*) religieuse sera ainsi intégré à la sphère mondaine et n'en gagnera que plus d'efficacité. Le cheikh Chaltût le confirme : "Le docteur d'al-Azhar sera capable de soigner le cœur, l'âme, tout autant que le corps"². C'est de cette idée que participe l'introduction des savoirs modernes dans l'enseignement azhari et leur théorique intégration réciproque : le savoir religieux est ouvert à tous, et le *`âlim* d'al-Azhar n'est pas détenteur d'un monopole. C'est là, paradoxalement, une idée chère aux ennemis politiques de Nasser, les Frères musulmans. Hassan al-Banna avait déjà fondé sa critique de l'institution azharie sur la même idée. Certains oulémas, même proches politiquement de la confrérie, ne s'y trompent pas : le projet d'une modernisation des savoirs à al-Azhar fait usage d'une justification qui s'oppose à l'existence et à la légitimité du corps des oulémas. Comme l'exprime, inquiet, le cheikh Abd al-Latif Subkî, en 1955 : "Il n'existe aucun *`âlim* qui puisse assimiler les principes de l'ingénierie, tout en ayant une vue d'ensemble sur les études islamiques (...) De plus, l'Egypte et les musulmans ont besoin du savoir du *`âlim*, de la science de l'ingénieur, de la médecine du médecin (...). Comment pourrait-on

¹ Al hay'a al `amma li chu'un al matâbi` al amîriyya, *Al qanûn raqm 103 li sanat 1961*, Le Caire, 1986, pages 33 et 34.

² *Majallat al-Azhar*, no 33, 1961-1962, pages 506-508.

reprocher au *ʿālim* azhari de ne pas être médecin ou ingénieur?"¹ Pourtant, si pour le régime nassérien, la notion de *rijāl al-dīn* doit disparaître du vocabulaire, la classe des hommes de religion n'en est paradoxalement que mieux fondée et prise en charge par la réforme : obligée de salariser pour soumettre, celle-ci crée un corps d'oulémas fonctionnaires que le régime met à son service pour énoncer le légitime. Al-Azhar devient ainsi plus que jamais le cadre de formation et d'expression d'une autorité religieuse officielle, en quelque sorte d'un "clergé" musulman. L'ambiguïté de la réforme toute entière reflète une hésitation propre à la politique religieuse nassérienne : refusant de faire d'al-Azhar une spécialisation au niveau de l'université moderne en l'y intégrant comme simple faculté de théologie et en faisant disparaître ses instituts, sa mosquée, et son administration, -ce qui répondrait au principe d'un enseignement national unifié sous le contrôle du ministère de l'éducation nationale²- le régime opte pour une politique inverse qui transforme le corps des oulémas sans toucher aux fonctions qu'il joue. Il double l'encerclement politique d'al-Azhar d'un second cercle, celui des savoirs modernes, en introduisant les nouvelles facultés délivrant des diplômes extrêmement attractifs pour les jeunes gens destinés à la carrière azharie. L'effet centrifuge de cet encerclement sur le savoir religieux ne verra ses effets transformer le corps des oulémas qu'à partir des années 1970, quand le cercle politique qui ensérait les oulémas se sera relativement relâché sous Sadate. Le *tatwīr* de 1961 aura en effet offert aux oulémas une assise administrative dont ils sauront se servir pour faire corps dès la disparition de Nasser.

La politique nassérienne est ainsi au cœur des transformations qui bouleversent le champ religieux dès les années 1970. La réforme d'al-Azhar illustre l'importance de la variable religieuse pour Nasser qui ne peut se permettre de mener la politique d'un Bourguiba en Tunisie, qui anéantit à la même époque le corps des oulémas en les intégrant dans les structures d'enseignement moderne. Alors que la Zitouna disparaît comme structure d'enseignement à part entière, les oulémas d'al-Azhar voient au contraire, en tant qu'enseignants, leur espace étendu par la modernisation de leur institution. L'existence des oulémas est en effet nécessaire politiquement au régime nassérien : il lui faut avoir à sa disposition des représentants du savoir religieux ayant une forte assise pour pouvoir contrer l'idéologie des Frères musulmans, légitimer leur répression, mais aussi critiquer certains régimes arabes que l'Égypte compte parmi les "réactionnaires" et auxquels elle dénie toute légitimité

¹ *Majallat al-Azhar*, 16 novembre 1955, pages 394-395.

² Ce fut le projet présenté par Taha Husayn en 1955, qui proposa de passer à la "seconde étape" après l'abolition des cours religieuses. Voir *Al Jumhūriyya*, 21 octobre 1955 et 6 novembre 1955. La proposition de cet azhari provoqua un tollé parmi les ulamas, en particulier de la part de ceux qui s'exprimèrent sous la bannière du "Front des ulamas".

islamique. La réforme nassérienne permet au régime de construire une homologie parfaite des champ politique et religieux en réduisant l'un comme l'autre à une position centrale et hégémonique, celle du pouvoir.

Une soumission minimale

Pour comprendre la relation des cheikhs d'al-Azhar avec le régime nassérien, il faut prêter attention aux signaux émis par les oulémas face à la réforme élaborée par celui-ci. Ils montrent que la soumission des cheikhs au pouvoir politique est transitoire, et toute relative. L'ambiguïté de la réforme de 1961 est elle-même le résultat de l'opposition féroce dont les oulémas font preuve dans les années 1950, une décennie durant laquelle se succèdent six cheikhs à la tête d'al-Azhar, dont une partie démissionnent suite aux réformes des institutions religieuses. En revanche, après 1961, seuls deux cheikhs se partagent le rectorat. Pourtant, le cheikh Chaltût, s'il continue de produire, à son poste de Grand Imam, les *fatwâ-s* que lui demande le pouvoir, trouve les moyens d'exprimer la distance qu'il exerce par rapport aux options politiques et à l'idéologie exprimées par Nasser¹. Puisque, pour les oulémas, l'Etat n'offre pas toujours les meilleures directives religieuses, c'est aux choix individuels, c'est-à-dire à la sphère du privé, que les règles du comportement religieux sont attribuées, comme le montre l'exemple des premières réactions de l'Académie de Recherches Islamiques dès 1965 à la politique de contrôle des naissances mise en place entre 1962 et 1964 par le régime : "S'il existe une nécessité personnelle obligeant à la planification des naissances, c'est aux époux de se comporter conformément à cette nécessité. L'appréciation de celle-ci est laissée à la conscience de l'individu et de sa religion. Il n'est pas légitime de produire une loi qui oblige les gens à limiter les naissances, de quelque façon que ce soit"². Al-Azhar peut ainsi marquer ses distances au niveau de ses organisations satellites, mises en place par la réforme nassérienne elle-même. La nouvelle administration azharie donne en effet aux oulémas une structure vaste et dotée de ressources qui leur permet de s'organiser dans un silence relatif, et, suite à leur exclusion de la judicature, de conquérir un ensemble de postes de bureaucrates qui leur assurent une sécurité de l'emploi nouvelle et des revenus réguliers. C'est cette position administrative, indépendante formellement de tout autre ministère, en dialogue direct avec la présidence de la République, qui donnera par la suite tout son poids politique à al-Azhar.

¹ Voir Malika Zeghal, *op. cit.*

² Extrait des décisions du congrès de l'Académie de Recherches Islamiques de 1965, in *Majma` al buhûth al islâmiyya, Târikhu wa tatawwiruhu*, 1983, Le Caire, page 382.

De nombreux cheikhs réapparaissent en effet sur la scène médiatique et politique après la mort de Nasser pour affirmer, à la faveur de la libéralisation politique initiée quelques temps par son successeur Anwar al-Sadate, leur volonté d'une redéfinition du droit égyptien fondé sur la *sharī'a* islamique. Les oulémas ont rarement affirmé leurs positions politiques à travers des appartenances partisans ou un militantisme politique ouvert, mais certains d'entre eux ont eu des relations informelles d'attirance à l'égard de l'association des Frères musulmans¹. Ce fut le cas du cheikh al-Bâqûrî, mais aussi du cheikh Muhammad al-Bahî, qui, dans les années 1970, revient sur les déclarations pro-socialistes qu'il avait faites dans les années 1960². Comme lui, d'autres cheikhs se défont de leur enthousiasme pour Nasser ou de leur silence, et clament leur opposition au leader qui les avait soumis. Le cheikh Abd al-Halîm Mahmûd, cheikh d'al-Azhar entre 1973 et 1978, étroitement lié au royaume d'Arabie Saoudite, milite fermement pour une application directe et non progressive du droit musulman, et ne cache pas son antipathie pour Nasser et sa politique envers la sphère religieuse. Revenu de ses études à la Sorbonne, le cheikh avait abandonné son costume européen pour porter la longue robe azharie, la *kâkûla*, après avoir entendu Nasser dire des oulémas qu'"ils donnaient des *fatwâ-s* en échange d'un coq à dîner"³. C'est d'ailleurs fortement aidé par les oulémas, en particulier par le cheikh Mahmûd, que Sadate mène sa campagne contre la gauche nassérienne. Pourtant, en démissionnant pour protester contre le décret que lui impose Sadate en Juillet 1974, le Grand Imam invoquera la loi de réforme de 1961 : "Al-Azhar avait sa place, et son cheikh avait son importance, puisqu'il était rattaché au pouvoir suprême dans la société, tirant son pouvoir de la force de la présidence de l'Etat. Jamais il ne s'est soumis à une autre instance que celle du président de la République. C'est la *thawra* (...) qui a décidé cela"⁴. De même que l'administration que la réforme a donnée à al-Azhar offre un capital matériel et bureaucratique aux oulémas, l'utilisation du répertoire que représente la révolution nassérienne leur offre des ressources symboliques. Munis de ces ressources, dès la défaite de 1967, au moment où le régime nassérien ressort affaibli de l'épreuve de la *naksa*, les oulémas instrumentalisent le thème de l'échec militaire pour appeler les consciences à revenir à la mémoire de leur religion. Lorsque

¹ Voir Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, London, 1969.

² Voir Malika Zeghal, *op. cit.*

³ *Al I'tisâm*, novembre 1978, 42ème année, no 2, pp 8-12.

⁴ Extrait de la lettre adressée par le cheikh Abd al-Halîm Mahmûd au président Sadate, datée du 1er août 1974, citée par Ali Abd al-Azîm, *Mashîkhat al Azhar mundhu inshâ'ihâ hattâ al 'ân*, Le Caire, Al Hay'a al `âmma li shu'ûn al matâbi' al amîriyya, 1978, pages 364-365.

sous l'impulsion de la politique de Sadate, l'encerclement politique d'al-Azhar se desserre, les oulémas tentent d'investir la scène politique. Le régime sadatien instrumentalise en effet les dignitaires d'al-Azhar pour condamner idéologiquement la gauche nassérienne, comme les communistes, contre lesquels les oulémas n'hésitent pas à user du *takfir*¹. Ceux-ci peuvent alors investir la sphère idéologique, d'autant plus qu'ils sont en relation directe, bien qu'inégale, avec les sommets du pouvoir. Dans un contexte où l'islamisme politique est encouragé par le biais des *jamâ'ât islâmiyya* à l'université et des associations islamiques dans le but de contrer la gauche, les oulémas se sentent une légitimité nouvelle : les nouveaux acteurs que sont les islamistes leur font concurrence dans leur propre champ de spécialisation, en usant du même vocabulaire. Au moment où le régime de Sadate s'oppose, à partir de 1977, au militantisme islamiste, al-Azhar, par la voix de son Grand Imam revendique fermement, devant le pouvoir militaire, un pouvoir d'intervention dans la gestion des relations entre le centre politique et l'opposition islamiste violente². Le pouvoir dénie à al-Azhar cette fonction politique, et renvoie son Cheikh à ses fonctions administratives. Al-Azhar est dès lors soumise une fois de plus, et se redécouvre incapable d'intervenir comme acteur institutionnel sur la scène politique. Le cercle politique dont Nasser l'avait entouré est à nouveau resserré par le pouvoir. Sadate disparu sous les balles du groupe al-Jihâd, le régime de Moubarak desserre à nouveau cet encerclement, et utilise à grande échelle les oulémas pour contrer l'islamisme politique. Cette fois les oulémas obtiennent la parole dans le champ politique, et la gardent d'autant plus qu'à partir de 1986, la violence qui oppose les forces de l'ordre aux militants islamistes entre dans un cycle jusqu'à présent sans fin³. Forts de cette nouvelle tribune qui leur est offerte, les oulémas les moins proches de la direction quiétiste d'al-Azhar proposent une critique du *tatwîr*. Le souvenir de la période nassérienne éloigné dans le temps, leur parole retrouvée, les azharis reconstruisent la mémoire d'un mythe : celle d'une institution dont les membres auraient, avant la réforme nassérienne, exercé leur mission dans la liberté et l'indépendance politique.

¹ Mécanisme d'exclusion d'un individu de la communauté des croyants pour impiété, qui mène l'accusé à être condamné à mort s'il ne se repent pas. Il est utilisé extensivement par la plupart des tenants de l'islamisme radical pour justifier l'assassinat du souverain impie.

² Voir Malika Zeghal, *op. cit.*

³ Sur les rapports entre al-Azhar, le régime et les islamistes dans les années 1970 et 1980, voir Malika Zeghal, *op. cit.*

Le poids de l'héritage nassérien : lettrés et bricoleurs dans le champ religieux

L'évaluation de la réforme de 1961 par les oulémas : du tatwîr au tadmîr

Quelle mémoire les oulémas ont-ils aujourd'hui de leur "modernisation"? La chronologie politique que les oulémas déroulent dans leur représentation informelle de l'histoire de leur institution offre à voir le personnage et la politique d'un Nasser socialiste comme le maillon essentiel de la transformation d'al-Azhar. Les réformateurs de la fin du 19ème siècle et du début du 20ème ne sont pas aujourd'hui considérés par les oulémas comme les inspireurs de la politique nassérienne sur al-Azhar. La continuité que le régime nassérien avait voulu construire avec les réformateurs musulmans est ainsi remise en cause par les hommes de religion, ce qui leur permet de priver celui-ci de sa légitimité. Le système administratif imposé par Nasser à al-Azhar laisse dans la mémoire biographique des oulémas l'effet d'un obstacle : celui qu'impose l'administration à ses membres, celui de l'arbitraire d'un Etat tout puissant. Les temps forts de la chronologie du 20ème siècle sont ainsi recomposés : la réforme nassérienne casse l'institution religieuse, la soumet radicalement, la profane en l'intégrant de force dans la sphère mondaine. Elle met à genoux les oulémas en les privant des revenus des *waqf-s* puis de leurs postes dans la magistrature, enfin d'une administration autonome et d'une spécialisation religieuse : telle est l'image autour de laquelle débattent aujourd'hui les membres d'al-Azhar. Pour le cheikh Abd al Ghaffâr Azîz, enseignant à la faculté de prédication d'al-Azhar et président de la Nadwa (séminaire) des oulémas créée au début des années 1990 pour faire opposition à la pensée laïque, le but de la réforme de 1961 était de soumettre politiquement les cheikhs et de les priver de leur pouvoir de critique politique : "Le but était de renouveler et de faire évoluer la religion pour qu'elle accepte le socialisme. C'est ce qui s'est passé quand la révolution de Juillet a modifié l'ordre d'al-Azhar et a introduit les sciences matérielles (*al 'ulûm al mâddiyya*)."¹ La dualité de l'enseignement à al-Azhar, héritage nassérien, est indissolublement liée pour les oulémas les plus distants du centre officiel d'al-Azhar, à la soumission politique de ses oulémas depuis 1961 .

¹ Abd al Ghaffâr `Azîz, "Man yanqudh al Azhar min mihnatihi?", *Al Wafd*, 26 mars 1987.

Les effets de la réforme sur le champ religieux

Loin des réseaux de l'administration officielle azharie, des oulémas qui en particulier occupent des postes dans les sphères de l'enseignement religieux et/ou de la prédication, remettent en question - depuis les années 1980- la modernisation des savoirs à al-Azhar, en montrant du doigt l'échec du projet soutenu par le régime de Nasser : celui d'une intégration des sphères mondaine et divine. Par là même, ces cheikhs soutiennent l'idée d'une nécessaire spécialisation des oulémas dans la seule sphère du savoir religieux : l'introduction des savoirs modernes n'a en effet pas conduit à l'intégration réciproque de ces deux types de connaissance. Signe visible de cette absence d'intégration, la séparation physique des facultés modernes d'al-Azhar construites à partir des années 1960 entre les larges boulevards de la banlieue d'Heliopolis, et des facultés à spécialisation religieuse qui jouxtent depuis les années 1930, au coeur de la vieille ville, l'antique mosquée d'al-Azhar. Faute de produire des oulémas pluri-fonctionnels, la réforme aura au contraire alourdi les cursus et abouti, dans les différentes étapes de l'enseignement azhari, à la baisse du niveau des études : aujourd'hui l'étudiant qui entre dans une des facultés d'al-Azhar ne connaît plus le Coran par coeur. Dès les années 1960, les classes des instituts ont admis les élèves exclus des écoles modernes au cours de leur scolarité pour leurs mauvais résultats. Les instituts azharis ont ainsi récupéré des étudiants non formés au savoir religieux. En ouvrant cette passerelle, al-Azhar a perdu sa spécificité d'institution d'enseignement religieux. Pour les élèves des instituts azharis, comment intégrer intellectuellement le programme de l'éducation civile et les matières religieuses? Le pari est d'autant plus difficile que les effectifs des classes s'alourdissent depuis les années 1960 : cette tendance permet, dès les années 1970, de décharger relativement le secteur de l'éducation civile des cohortes croissantes produites par la politique de démocratisation de l'enseignement initiée sous Nasser. A al-Azhar comme dans les structures d'enseignement contrôlées par le ministère de l'Education nationale, la démocratisation de l'enseignement inaugurée par Nasser a sensiblement augmenté le nombre d'étudiants. L'étudiant d'al-Azhar est ainsi -de l'aveux même des oulémas- devenu un autodidacte en religion, qu'il ait intégré les facultés modernes ou religieuses d'al-Azhar. Au niveau de l'enseignement supérieur, l'année préparatoire destinée depuis 1961 à parfaire le savoir religieux des étudiants des facultés modernes d'al-Azhar n'a pas permis de faire des professionnels issus d'al-Azhar des prédicateurs capables, pour l'administration, de diffuser l'islam officiel. L'impossibilité matérielle d'unir savoir moderne et religieux a conduit à l'échec de la *da'wa* par les professions modernes formées à al-Azhar. Pour les oulémas distant du centre officiel d'al-Azhar, Nasser aura "réussi" la destruction d'al-Azhar, tant par sa réforme politique qu'intellectuelle.

La réforme nassérienne aura ainsi raté l'intégration des savoirs moderne et religieux, et pose avec acuité, depuis le début des années 1980, la question du statut du savoir religieux dans la cité. L'échec de la modernisation des savoirs est aujourd'hui désigné par les oulémas les plus distants de l'institution officielle comme la justification d'un nécessaire retour à un Azhar strictement religieux, à sa propre mémoire, celle que le mythe d'une mosquée-université où les oulémas auraient librement exercé leur magistère doctrinal leur rappelle. Démanteler la réforme nassérienne ou créer un nouvel Azhar "libre", sans contrôle étatique : tel est le moyen de revenir à l'Azhar originel, mais aussi à la mémoire coranique, celle que les diplômés d'al-Azhar ne "maîtrisent" plus que très rarement. Les étudiants d'al-Azhar, anciennement futurs lettrés, sont devenus des autodidactes en religion, qui comme ceux de l'université moderne, mêlent références religieuses et scientifiques, "bricolent" des savoirs hétérogènes.

Islamistes et lettrés

La génération issue des instituts azharis présente une structure de formation tout à fait originale si on la compare à celle des *kuttâb-s*. Tawfiq H., né en 1965, fils d'ouvrier, a étudié dans les instituts primaires et secondaires d'al-Azhar. Il est aujourd'hui assistant à la faculté des sciences d'al-Azhar :

"J'ai appris, je ne vous mens pas, j'ai appris une grande partie du Coran, surtout au primaire, quand j'étais petit. (...) mais je ne vais pas vous mentir, cette partie, j'en ai oublié une part, parce que, surtout l'étudiant qui entre dans la section des sciences, voit son intérêt pris par les choses scientifiques. (...) Mais si j'entends le Coran en cassettes, je peux le réciter en même temps, ou quand je prie derrière l'*imâm*, je peux le suivre, et s'il se trompe je peux le corriger. Mais j'ai vraiment oublié, j'ai oublié, *ma'alish*..."¹

Les lectures religieuses préférées de cet étudiant de sciences naturelles de 29 ans sont celles des livres du cheikh Mutwallî Cha'râwî :

"Moi je préfère ce genre de livres, parce qu'ils m'offrent le sujet complet. C'est-à-dire que j'ai donc compris le sujet dans son ensemble, et on n'en parle plus. *Le jour du jugement dernier* : ce livre me donne tout ce qui concerne le jour du jugement dernier. (...) et tu n'as pas besoin d'autre chose en plus. Cet homme là, il a mis le résumé de son expertise dans ce livre. C'est sûr qu'il a lu plus que moi, qu'il sait plus de choses que moi (...) il résume toutes ces choses-là dans ce livre simplifié."

Le savoir religieux n'est ici abordable que par l'intermédiaire du résumé qui traite, comme dans la complétude, des références

¹ Entretien du 28 mars 1992 au Caire.

religieuses, et offre des réponses toutes faites sur les normes de comportement. Le questionnement en est absent : l'enseignement dans les instituts se fonde sur des sommes d'extraits écourtés, des "quchûr" comme préfèrent les nommer les cheikhs d'une génération plus ancienne qui, reprenant cette image de l'enveloppe supercifielle, se plaisent à critiquer ce mode d'enseignement simplifié. Le regard que portent les oulémas les plus anciens sur leurs jeunes recrues, ressemble fort à la description que les dignitaires officiels font aussi des jeunes cultivés islamistes issus de l'université moderne : ignorance du texte coranique, savoir superficiel, négligence des contextes de lecture. La réforme nassérienne, en introduisant les savoirs modernes à al-Azhar, a contribué pour une grande part à la transformation des lettrés en "cultivés". Pour opposer ces deux idéal-types d'intellectuels, Olivier Roy¹ décrit le cultivé, et plus particulièrement celui qui fonde aujourd'hui son discours sur l'idéologie islamiste, comme un "bricoleur". La production intellectuelle des islamistes serait ainsi issue de savoirs hétérogènes, (moderne et religieux) alors que celle des oulémas émerge d'un corps de références homogènes (les textes religieux). Or depuis 1961, l'introduction des objets de savoir moderne à al-Azhar a offert aux oulémas l'hétérogène comme instrument de travail, et, en transformant le mode de transmission et le contenu des savoirs, a radicalement modifié leur univers idéologique. Le bricolage des oulémas n'est peut être pas tant le résultat de cette politique de réforme, que le simple produit de leur appartenance à la sphère religieuse. Ecoutons Claude Lévi-Strauss définir le bricolage² : la notion permet de décrire, par analogie, la pensée "première" ou mythique, opposée à la science. "(...) le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite, et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité"³. Le bricoleur, à la différence de l'ingénieur ou du scientifique, évolue dans "un univers instrumental (...) clos" et "s'arrange avec les moyens du bord, c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux"⁴. L'accès au religieux, qu'il se fasse chez le *âlim* ou l'islamiste, est accès à la pensée mythique, et par là même au bricolage. La réforme nassérienne, en offrant aux oulémas l'accès aux savoirs modernes, sans jamais réussir à en inventer l'intégration réciproque, accentue le caractère bricoleur des hommes de religion. L'opposition dessinée jusqu'alors entre lettrés et islamistes perd ainsi de sa pertinence. L'accès au statut de lettré -chez les producteurs indépendants que sont les islamistes comme chez les

¹ Olivier Roy, "Les nouveaux intellectuels islamistes: Essai d'approche philosophique", in Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990.

² Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

³ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* page 26.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* page 27.

oulémas fonctionnaires de l'Etat- se construit socialement. Il est savamment élaboré au cours des carrières, souvent contesté par ceux qui le remettent en question pour se l'approprier eux-mêmes : il est enjeu de pouvoir, transformé en catégorie "naturelle"¹ -résultat de l'incorporation d'un ensemble de références homogènes par leur appartenance au sacré- pour mieux se l'approprier. En imposant aux oulémas de se plonger dans la sphère des savoirs modernes, la réforme nassérienne est venue révéler, en l'accentuant, le caractère de bricolage de la pensée religieuse, et a en ce sens, déstructuré le corps des oulémas. Elle leur a, par la même occasion, offert une ouverture libératrice : pour filer la métaphore utilisée par Lévi-Strauss, la pensée mythique "n'est pas seulement la prisonnière d'événements et d'expériences qu'elle dispose et redispense inlassablement pour leur découvrir un sens; elle est aussi libératrice, par la protestation qu'elle élève contre le non-sens, avec lequel la science s'était d'abord résignée à transiger".²

*

Depuis la disparition de Nasser, les différentes stratégies politiques mises en oeuvre par Sadate comme par son successeur Moubarak, ont donné une place nouvelle sur la scène publique aux oulémas. Progressivement, du haut des tribunes politiques que ces régimes leur ont offertes, parfois violemment retirées, les oulémas ont élargi le spectre de leurs insertions politiques : al-Azhar produit des cheikhs associés étroitement au pouvoir, un "marais" quiétiste en politique, des cheikhs faisant -des sommets mêmes de l'institution azharie- allégeance à l'Arabie Saoudite, comme des cheikhs sympathisants envers l'association des Frères musulmans, ou liés plus rarement à l'exercice de la violence politique par les militants islamistes³. Dès lors, la frontière construite entre oulémas et islamistes perd de sa netteté. Ce qui sépare les premiers des seconds réside aujourd'hui moins dans leur mode d'accès au savoir que dans le rapport au politique que chacun d'entre eux exerce. La réforme nassérienne, en "modernisant" al-Azhar, aura en partie été à l'origine de l'ouverture de l'éventail des positions politiques dans le corps des azharis, ouverture qui est aussi la conséquence des stratégies mises en oeuvre par les régimes politiques pour instrumentaliser les oulémas et se donner une légitimation islamique. Nasser n'est pas le premier à en avoir usé. La conjonction de cette instrumentalisation et de la transformation des modes et des contenus

¹ Voir Malika Zeghal, *op. cit.*

² Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* page 33.

³ Voir Malika Zeghal, *op.cit.*

du savoir transmis au sein d'al-Azhar a permis aux oulémas d'investir puissamment la scène publique et d'exercer des liens dialogiques avec les diverses franges de l'islamisme politique. Le poids de l'héritage nassérien, recomposé par ses successeurs, aura ainsi redéfini l'appartenance au corps des oulémas en brouillant la frontière que Nasser avait construite si fortement pour opposer oulémas fonctionnaires aux producteurs indépendants de biens de salut. Aujourd'hui, à al-Azhar, les héritiers idéologiques de la réforme nassérienne forment une minorité. L'entreprise de Nasser sur l'institution religieuse aura ainsi marqué les azharis par défaut : il est rare que les cheikhs s'en réclament. Ils en demandent au contraire l'annulation, peu conscients d'ailleurs, pour la plupart, qu'ils en sont le produit. La mémoire de la réforme nassérienne doit être ainsi balayée, comme si la transformation subie par les institutions religieuses dans les années 1950 et 1960 se présentait comme le premier coup porté par le pouvoir politique aux oulémas. Forts de cette mémoire sélective de leur histoire qui stigmatise la période nassérienne, les oulémas se tournent résolument aujourd'hui sur l'avenir en se distanciant du contrôle de l'Etat. C'est encore une fois Nasser qui joue alors pour les oulémas le rôle de repoussoir, de référence négative, qui donne pourtant forme à toute leur mémoire politique.

New-York
IREMAM - CNRS
Octobre 1995

NASSER - 25 ANS
Peuples Méditerranéens n° 74-75
janvier - juin 1996
pp. 119 - 130

L'ENCYCLOPEDIE GAMAL ABDEL NASSER DU FIQH ISLAMIQUE

Nationalisme arabe et codification de la loi islamique

BERNARD BOTIVEAU

Un quart de siècle après la mort du raïs égyptien, l'héritage nassérien a été sérieusement affecté par les mutations de la culture politique égyptienne. L'ouverture économique initiée par Anouar al-Sadate a rendu aléatoires certains gains sociaux dus aux Officiers libres, la normalisation des relations avec Israël a porté atteinte à l'orthodoxie d'un arabisme qui s'était un temps aligné sur le Caire; la mobilisation islamiste, que Sadate encouragea à ses débuts, semble être allée à l'encontre d'un *modus vivendi* à l'égyptienne, entre l'islam et la nation, résultat d'une longue période de débat réformiste et de construction nationale.

L'existence d'un processus ancien de sécularisation des institutions du droit et de la politique autorise-t-il pour autant à considérer que c'est contre la "laïcisation" nassérienne de la vie publique que se pose aujourd'hui toute tentative de réintroduire, au nom de l'islam le religieux dans le politique? En ce qui concerne les institutions islamiques, le nassérisme s'est inscrit en réalité dans une dynamique ancienne qui tendait à enserrer les institutions religieuses dans des procédures de contrôle et des stratégies de marginalisation, sans les détruire. On peut certes relever que le pouvoir nassérien s'est très tôt heurté aux Frères musulmans, qu'il a ensuite aboli les juridictions confessionnelles, étatisé les biens waqf et surtout, réformé autoritairement et en profondeur l'Université Al-Azhar. Mais, de façon quasi-symétrique, on peut aussi

interpréter ces décisions comme ne portant pas réellement atteinte aux fondements islamiques de la légitimité étatique. La répression contre les Frères musulmans ne s'accompagnait pas d'une lutte contre les oulémas de l'islam, mais visait à écarter l'un des concurrents les plus sérieux dans la définition de la légitimité politique. Ce conflit ne prouve ni que Nasser était antireligieux, ni que les Frères musulmans étaient alors partisans de l'instauration d'une légitimité théocratique. L'abolition des juridictions privées du statut personnel visait à redéfinir les relations entre l'Etat égyptien et les groupes communautaires identifiés par le rattachement confessionnel, mais non à éliminer la référence confessionnelle des législations familiales. Quant à la mise au pas d'Al-Azhar, elle avait pour but d'utiliser la réserve symbolique de l'institution au service d'un *aggiornamento* social, et non de s'en priver, ce que le régime des Officiers Libres ne pouvait ni ne voulait se permettre.

Par un effet de miroir, la mobilisation islamiste actuelle donne à voir un nassérisme porteur de valeurs laïcistes dans la société égyptienne : cela ne vaut que si l'on observe aussi que la culture islamique était inscrite dans la philosophie politique du nassérisme. Qu'il s'agisse de *Falsafat al-thawra* (*Philosophie de la révolution*) ou de la Charte de 1961, les textes de référence du nassérisme considèrent l'islam comme constitutif de l'identité égyptienne et en font un facteur de médiation entre la culture égyptienne et la culture arabe.

Un épisode des relations entre Nasser et les institutions islamiques peut permettre de saisir cette ambivalence de la politique égyptienne vis à vis de l'islam à cette époque, c'est l'affaire de l'Encyclopédie Gamal Abdel Nasser du *fiqh* islamique (*Mawsû'a Gamal 'Abd al-Nasir li-l-fiqh al-islâmî*). Ce projet, lancé pendant la République arabe unie (1958-1961), consistait à réunir dans un même corpus l'ensemble des normes de droit islamique reconnues et susceptibles de convenir à l'organisation d'une société telle que les Officiers libres voulaient l'instituer. La réalisation d'un tel projet montre, comme on va le voir, que l'Egypte ne pouvait à elle-seule le mener à bien, mais qu'elle devait au contraire, pour le légitimer, tenir compte d'un contexte international balisé par les normes du développement et caractérisé par la lutte pour le contrôle du nationalisme arabe.

Une obsession ancienne : codifier la loi islamique

En s'attaquant à la recherche d'une formulation univoque de la norme islamique, susceptible de convenir au monde arabe, sans ignorer les besoins des nations du Sud, le régime nassérien ne fait que renouer avec une problématique maintes fois réactualisée. Sur la *shari'a*, les juristes musulmans ont développé des interprétations propres à satisfaire aux exigences des sociétés : c'est ce qu'on appelle le *fiqh* (jurisprudence islamique). Le *fiqh* se réfère à une norme supérieure

dont la "vérité" est universellement admise par l'histoire islamique, sans que la traduction concrète de cette vérité n'ait jamais fait l'unanimité. La diversité, quand ce n'est l'antagonisme, règnent au contraire sur l'interprétation de la loi, donnant naissance à des écoles de pensée, elles-mêmes disséminées au sein des grandes divisions doctrinales de l'islam.

Dans le monde sunnite - celui de la majorité - des pouvoirs politiques ont cherché, souvent en vain, à rallier les juristes à une homogénéisation de la norme comme moyen commode de gouverner. Le pouvoir ottoman a sans doute été le premier à enrôler systématiquement les juristes, en évitant, au moins en apparence, de porter atteinte à la symbolique de la loi elle-même. Le traité de *fiqh* d'Ibrahim al-Halabi (XVIII^e siècle) recensait ainsi une série d'ouvrages de *fiqh* de différentes régions, pour proposer aux juges un corpus de nature à faciliter le rendu de leurs décisions de justice. Dans ce cas comme dans d'autres, le problème posé était de rendre le droit islamique apte à gérer la diversité dans un langage juridique excluant autant que possible l'improvisation et permettant une prévisibilité des solutions juridiques, nécessaire aux échanges marchands et aux relations sociales.

En Egypte et en Turquie, la volonté d'unifier est devenue un thème majeur à partir du XIX^e siècle. Mais il ne s'agissait plus seulement alors de formuler, dans un cadre islamiquement légitimé, une norme économiquement et socialement adéquate, mais de permettre à cette norme déjà codifiée de coexister avec une conception importée du droit. La conception napoléonienne d'un droit permettant la centralisation bureaucratique et le contrôle de la justice intervient ici, et on rappellera à ce propos la politique tracée par Muhammad Ali et ses successeurs, en vue de former en France des étudiants égyptiens, de traduire codes et ouvrages étrangers ou de sensibiliser à de nouvelles méthodes d'administration. En Turquie, un mouvement comparable était à l'oeuvre : pour les juristes arabes, la *mejelle* ottomane ¹ demeure le paradigme de cette construction d'un droit islamique codifié acceptable par le monde arabe, et confirmée aujourd'hui ².

Quelles que soient les différences de rythme et de densité de ce processus entre les deux pays (sans parler de l'apport kémaliste ultérieur), l'Egypte avait réalisé, avant la révolution nassérienne,

¹ Codification du droit islamique hanéfite des biens et des obligations (1869-1873)

² Les codifications Sufi Abu Taleb (Egypte) de 1982 se réfèrent constamment à la *Mejelle*, qui n'est pas la juxtaposition de solutions de *fiqh*, mais un ordonnancement de ces normes en chapitres, sections et articles, qui s'élabore à partir de choix entre des possibles et l'élimination de normes obsolètes.

l'essentiel de sa codification civile, incluant la codification du droit islamique, quand il n'avait pas été écarté, comme dans le cas du droit pénal. Et ce sera moins le contenu qualificatif de la codification nassérienne, que le sens historique et l'interprétation politique donnés par le régime nassérien à l'actualisation de cette première phase codificatrice, qui permet de qualifier l'action nassérienne non de rupture, mais de nouvelle étape de la relecture de l'histoire du *fiqh*. Pour en revenir à la dynamique initiale, on se contentera ici de rappeler quelques faits qui montrent à quel point elle a laissé sa trace en Egypte. On cite ordinairement le code égyptien du statut personnel (lois de 1920 et 1929) comme la première expression officielle de ce travail de codification du droit islamique s'attaquant réellement aux divergences des écoles de droit et au rejet de normes obsolètes. Cela est vrai, si l'on n'oublie pas que cette question était à l'ordre du jour depuis un demi-siècle au moins : les juges égyptiens avaient ainsi pris l'habitude de s'inspirer dans leur jugements des conflits familiaux, des énoncés syncrétiques contenus dans l'officieux *Code du statut personnel égyptien* de Qadri Pacha. Ce travail initial fut relu, adapté et discuté par une institution de la réforme : "l'Ecole des cadis" ouverte en 1907 par Saad Zaghlul sur un projet de Muhammed Abduh ¹. Fonctionnant sur le modèle de *Dâr al-'ulûm*, cette école forma jusqu'en 1930, des juges de droit islamique, en tenant compte non seulement de toutes les connaissances acquises alors sur la codification du droit islamique, mais aussi des connaissances nouvelles liées à l'introduction du droit français en Egypte.

Un facteur constant : la résistance des oulémas égyptiens à la codification de la loi islamique

Le projet nassérien hérite de ces antécédents, et s'en servira d'autant plus largement qu'il doit composer avec une majorité des juristes égyptiens de droit islamique, qui n'ont jamais vu d'un bon oeil la codification civile et, de façon générale, tout ce qui risquait de porter atteinte à ce qu'ils estimaient relever du monopole de l'Azhar, à savoir l'interprétation de la *sharî'a*. Si la réforme de l'Azhar en 1961 fut assez facilement adoptée, c'est que - outre la crainte de rétorsions - l'Université islamique était contrôlée par une hiérarchie sinon réformiste, du moins "pragmatique". Cela suffisait sans doute pour que la réforme soit déclarée légitime du point de vue de l'islam, mais ne garantissait pas l'adhésion de la masse des azhariens. La facilité avec laquelle Al-Azhar semble aujourd'hui rejeter, sous l'influence de l'islamisme, un passé

¹ Cf. Bernard Botiveau, "L'Ecole de la magistrature *sharî'* et la production d'une normativité réformée", Le Caire, Cedej, 1995

récent qu'elle n'a pas réellement assumé, permet de comprendre que l'accord initial de sa hiérarchie à la réforme nassérienne était superficiel, ou à tout le moins limité à quelques dirigeants.

La codification, comme les réformes successives de l'Azhar, ont rencontré de fortes résistances. Avant Muhammad Abduh, les oulémas avaient fait la sourde oreille aux appels khédiviaux en vue de codifier le droit islamique. Muhammad Abduh dut quant à lui les affronter continuellement pour faire passer ses réformes. Quant à "l'Ecole des cadis", ses cadres durent subir, pendant 23 ans, de multiples entraves de la part d'Al-Azhar (non homologation des diplômes de l'Ecole, discussions sur les financements, les procédures administratives, les programmes). Par ailleurs, bien qu'elles aient eu une grande portée, les lois de 1920-1929 sur le droit de la famille égyptienne, n'ont pu être développées jusqu'à une date récente, y compris pendant la période nassérienne. Ces faits parmi d'autres suggèrent que l'Etat égyptien n'avait guère à attendre de l'Université islamique pour valider les interprétations nouvelles de la loi islamique. Si le *shaykh* Shaltut fut mis à contribution sous Nasser, il fut, comme beaucoup de ses prédécesseurs et de ses successeurs, une caution, sans attirer derrière lui la masse des oulémas concernés par cette question. C'est en réalité le développement du nationalisme arabe qui va permettre à Nasser de pousser les réformes dont il est question, en recherchant en bonne part hors d'Egypte le soutien dont il avait besoin

Arabisme et socialisme : la pression de la République arabe unie (1958-1961)

En 1958, le système juridique égyptien est stabilisé. La loi civile a reçu depuis la fin de la deuxième guerre mondiale une forme achevée qui s'exprime, comme en Syrie, par une codification *nationale* ¹ (dont le code Sanhoury, adopté aussi en Syrie) est le paradigme. A cela s'ajoutent un ensemble de législations correspondant à l'idéologie nassérienne de la justice (*'adl*), ainsi qu'à la protection de la souveraineté du régime : comme ce sera le cas en Syrie à partir de 1963, avec le triomphe du baasisme, un droit social et économique a été légiféré, doublé d'un droit pénal destiné à combattre "les ennemis de la révolution". Quant au droit islamique, il a déjà fait l'objet d'une normalisation par le biais de la codification et de réformes comme l'abolition des juridictions confessionnelles en 1955.

¹ Au sens égyptien du terme : c'est à dire le résultat d'un processus d'égyptianisation (*tamsîr*) du droit

Cependant, si le droit n'est alors qu'un simple instrument au service d'une politique définie à l'aune de la justice sociale, du progrès et du développement, tous ses secteurs ne sont pas atteints de la même façon. Les statuts personnels, par exemple, ne se plient pas facilement au changement décrété. Il est clair que le pouvoir nassérien a besoin d'une confrontation sérieuse à ce sujet en Egypte, et d'une coordination des efforts des "progressistes" dans le monde arabe. La confrontation aboutira à la réforme de l'Azhar de 1961, la coordination posera, quant à elle, plus de problèmes. L'hétérogénéité des interprétations de la loi islamique, pour des raisons historiques, politiques ou simplement géographiques, empêche assurément toute réforme rapide de fond : les efforts qui ont été entrepris dans ce sens par la Ligue arabe ou l'Organisation de la Conférence islamique n'ont donné que peu de résultats. C'est pourquoi le préalable fixé par le régime des Officiers libres est celui d'une vaste concertation, au niveau arabe au moins, des objectifs à atteindre et des moyens à employer pour normaliser une nouvelle fois la loi islamique : ce sera le but de *l'Encyclopédie Nasser*.

Sur qui Nasser peut-il compter pour réaliser cette entreprise? On a déjà relevé l'opposition constante des oulémas égyptiens à toute réforme de la loi islamique (du moins à tout réforme dont le contrôle leur échapperait). Des raisons plus "égyptiennes" confortent cette résistance : en dépit des relations interarabes qui s'instaurent grâce aux délégations étrangères présentes à Al-Azhar, les oulémas égyptiens sont très en retrait, par rapport à leurs homologues syriens, quant à l'approbation des thèses arabistes. Saï' al-Husri, idéologue du nationalisme arabe, dénonçait cette tiédeur égyptienne. Dans une série de conférences prononcées au Caire en 1948 ¹, où il analysait la formation du nationalisme arabe, il rappelait l'ancrage de cette problématique dans les relations turco-syriennes et dans la lutte des Syriens contre le Mandat français, et déplorait l'indifférence à la cause arabe de l'Egypte, il est vrai isolée depuis 1882 par l'occupation anglaise. La situation est tout autre pour les oulémas syriens, du moins pour ceux d'entre eux - les Frères musulmans - qui se sont engagés dans les débats du nationalisme arabe. Quelques figures dominent le milieu des Frères musulmans syriens dans les années cinquante : Muhammad al-Mubârak, Mustafa Sibâ'i, Ma'rûf al-Dawâlibi. Nés avant ou pendant la première guerre mondiale, ils ont été formés à plusieurs sources : la culture juridique ottomane réformée, les sciences islamiques, le droit français. Ce sont des acteurs du débat en cours pendant la première moitié de ce siècle, sur les fondements d'un renouveau de la culture arabe et sur la formulation d'un projet national arabe. Mubârak livre ainsi dans ses écrits son opinion quant au lien

¹ Publiées en français pour deux d'entre elles par la revue *Orient*, 21-1962 et 27-1963.

existant entre islam et culture arabe ¹ : s'il y a bien eu un "avant" et un "après" par rapport à la révélation coranique, le rôle historique des Arabes doit être évalué dans la longue durée. Dans cette histoire, l'islam a révélé aux Arabes leurs capacités de développement civilisationnel. Les Arabes, nation élue, ont su imposer au monde un Livre arabe et un prophète arabe, au service d'une religion universelle. Que l'islam constitue une étape dans le développement de la nation arabe, ne doit pas faire sous-estimer les étapes antérieures; il est par exemple erroné d'attacher à la *Jâhiliyya* (époque antéislamique, de "l'ignorance") une connotation péjorative. Ces idées ne pouvaient que heurter les Frères musulmans égyptiens contemporains, Sayyid Qutb en tête qui le fit savoir aux Frères de la branche syrienne.

Un autre élément a été introduit dans le programme syrien des Frères musulmans, par Mustafa al-Sibâ'i : le socialisme ². Mettre en relation ce type de discours avec celui, contemporain, du *shaykh al-Azhar*, Mahmud Shaltut, comme l'a fait en son temps la revue *Orient* ³, est révélateur des différences de culture politique de ces oulémas et de leurs capacités respectives à soutenir une réforme de fond de l'orthodoxie normative islamique. S'appuyant sur une interprétation, classique sinon littérale, du Coran et de la sunna, Shaltut définit les contours d'une "doctrine sociale de l'islam". La fraternité des musulmans prime, comme valeur, sur les liens du sang. Elle commande leur entraide, de telle sorte que soit préservé l'exercice de leurs droits fondamentaux : droit à conserver sa religion, droit à la vie, à une descendance, à disposer de biens et à exercer sa raison. En ce qui concerne la répartition des ressources, Shaltut a approuvé la réforme agraire nassérienne, mais il place surtout le statut des biens sous le signe de la liberté. Les riches sont invités, conformément au Coran, à user généreusement de leurs biens envers les plus faibles, l'Etat peut organiser des services et un financement social (ex. allocations familiales), mais la propriété privée est bien la norme de l'économie. Si l'on a souvent adressé la même critique au "socialisme" des Frères musulmans, la doctrine de Sibâ'i pose néanmoins clairement la question du socialisme (*ishtirâkiyya*) de l'islam. Cette perspective représente une solidarité plus inscrite dans les exigences de l'époque que, comme chez Shaltût, dans les exigences intemporelles de la Loi. Mais elle ne va pas jusqu'à accepter la lutte des

¹ M. Mubârak, "Le nationalisme arabe et son message", *Orient*, 22-1962, pp. 161-182

² M. al-Sibâ'i, *Ishtirâkiyyatu al-islâm (Le socialisme de l'islam)*, Damas, éd. de 1993.

³ *Orient*, n° 20-1961, pp. 163-178. La revue publie en français un article de Mahmud Shaltut, extrait du *Gumhuriya* du 22/11/1961. Shaltut a exposé antérieurement ses vues dans un ouvrage de référence : *Al-islâm, 'aqîda wa sharî'a (L'islam, dogme et loi)*, Le Caire, 1959.

classes, "contraire à l'islam". La propriété privée est également la norme, mais elle doit servir à dynamiser le tissu économique. Surtout, elle a une fonction sociale qui, pour Sibâ'i, justifie les nationalisations, alors que pour Shaltût, l'expropriation des biens dans l'intérêt public, n'est justifiée que si elle est circonscrite aux cas les plus urgents.

Souhaitant un examen général de ce qui, dans le droit islamique, pouvait soutenir la réforme, on conçoit facilement que Nasser trouvait plus de répondant du côté des oulémas/Frères musulmans syriens ¹ que du côté de l'Azhar.

L'Encyclopédie (syrienne) du *fiqh* islamique : au croisement de l'orientalisme, de l'islam politique et de l'arabisme

L'Encyclopédie Nasser est en apparence un produit égyptien : la publication en a commencé en 1959 au Caire et s'est poursuivie pendant une dizaine d'années avant d'être interrompue; 17 volumes, par ordre alphabétique des entrées ont été publiés ². Mais on devrait surtout la décrire comme un produit de la RAU. On peut même dire qu'elle résulte d'un processus de codification du droit islamique initié dans un contexte orientaliste et réaménagé en Syrie par les nationalistes arabes, dans le sens qui vient d'être décrit. Ce n'est qu'un demi-paradoxe que de la situer à son origine dans le champ des études orientales européennes sur le "droit musulman" : dans les années 1950 en effet, les juristes arabes spécialistes de droit islamique se réunissaient régulièrement avec leurs homologues européens, surtout français, pour discuter des développements du droit islamique dans le contexte nouveau de l'après-guerre. En 1951, lors d'un de ces congrès, réuni à Paris par l'orientaliste Louis Milliot, auquel participaient notamment les Syriens Mustafa al-Sibâ'i et Ahmed al-Zarqâ', l'une des recommandations finales fut de "constituer une commission de *fuqaha* et de juristes qui s'emploieront à rédiger un dictionnaire du *fiqh*, présentant le *fiqh* classique selon les méthodes modernes" ³. Le projet resta provisoirement sans suite, mais lorsque les Frères musulmans eurent obtenu, en 1954, l'ouverture à Damas d'une Faculté de *shari'a*

¹ A cette époque les Frères musulmans sont intégrés, en Syrie, aux institutions politiques, notamment parlementaires.

² Une commission supervisant les travaux de l'Encyclopédie a été instituée par un décret 33-1961 de la RAU; elle était placée sous l'autorité du Conseil supérieur des affaires islamiques, institution nassérienne, créée par le décret 1-1961 de la RAU.

³ L. Milliot (éd.), *Travaux de la semaine internationale de droit musulman, 2-7 juillet 1951*, Paris, Sirey, 1953

(dont Sibâ'i et Mubârak seront les deux premiers doyens), ils le relanceront et l'inscriront même dans les statuts de la nouvelle faculté ¹. Celle-ci était chargée de préparer la publication d'une *Encyclopédie du fiqh islamique*, présentant à partir de l'ensemble des écoles de *fiqh*, "un exposé scientifique moderne, mettant en valeur sa richesse et sa capacité (...) à fournir à chaque Etat et peuple les principes législatifs (permettant de créer) les meilleures lois à toute époque" ². Une commission fut réunie à l'Université de Damas, regroupant des juristes de la Faculté de droit (*Kulliyat al-huqûq*) et de la Faculté de *sharî'a*. Trois ans plus tard, en 1957, elle publiait l'état de ses réflexions.

La revue *Hadaratu-l-islâm* (La civilisation de l'islam), publiée par les Frères musulmans syriens, a exposé les discussions qui eurent lieu en Syrie à l'occasion de ce travail et les polémiques que ne manquèrent pas d'entraîner au Machreq la publication des premiers résultats ³. Sans en décrire les détails, signalons que le conflit majeur portait sur le choix des sources de l'Encyclopédie. Les Syriens s'étaient abondamment inspirés des quatre écoles sunnites officielles ⁴, auxquelles ils avaient adjoint des emprunts à des jurisprudences et théologiens célèbres, mais n'ayant pas constitué d'écoles reconnues par l'historiographie sunnite (Al-Thawri, Al-Awzâ'i, Tabari...). Point litigieux, ils avaient mentionné sans distinction les écoles non sunnites : imamite (ja'afarite), zaydite, ibadite. Cette présentation ne fut pas appréciée par les Arabes chiites, qui voyaient leur apport historique dévalué : contrairement à Al-Azhar qui, par la voix du *shaykh* Shaltut avait déjà reconnu l'existence d'une "cinquième école" (*al-madhdhab al-khâmis*), c'est à dire de la principale école chiite (ja'afarite), le chiisme n'était présenté par les Syriens que comme un ensemble non différencié et de surcroît secondaire. La réaction est venue de l'Irak et du Liban (l'Iran est à ce moment totalement absent de ce genre de débat), par la voix de deux oulémas, l'Irakien Muhammad al-Khâlisi (Baghdad) et le Libanais Sadr al-dîn Sharaf al-dîn (Tyr). Si ce dernier apparaît modéré, se contentant de demander des explications, le *shaykh* irakien est en revanche vindicatif, reprochant aux Syriens d'avoir délibérément écarté l'école ja'afarite, principale composante chiite, et d'avoir exploité le chantier de l'Encyclopédie à des fins confessionnelles. Répondant ⁵ à l'exploitation par la presse irakienne de cette affaire, qu'il dénonce comme une "menace" et où il relève des "calomnies", le Syrien Mustafa Sibâ'i proteste enfin de son intégrité et

¹ Précisons qu'en dépit de son nom, la Faculté de *sharî'a* était une Faculté de *sharî'a* et de droit positif, préfigurant la *Kulliyat al-sharî'a wa-l-qânûn*, ouverte à Al-Azhar en 1961.

² *Hadaratu-l-islâm*, mars 1961, vol. 1/9, pp. 1054/1057.

³ *ibid.*

⁴ Malékisme, shafiisme, hanéfisme, hanbalisme

⁵ *ibid.*

de celle de ses pairs syriens : les travaux préparatoires de l'Encyclopédie "représentent un travail scientifique dans lequel n'entre aucune exploitation, ni confessionnelle (*tâ'ifi*), ni politique"¹.

L'Encyclopédie Nasser : une relecture de l'histoire islamique pour un fiqh arabe et universel

La confrontation n'en est pas restée là, mais au-delà de ces péripéties (échanges par voie de presse, publication des correspondances), on repère les enjeux politiques autour desquels les oulémas se divisent dans le monde arabe, soit entre conservateurs et progressistes, soit en fonction de leur appartenance nationale et/ou confessionnelle. On rappellera qu'il s'agit d'un débat interarabe, dans lequel le chiisme iranien n'intervient pas, et même d'un débat limité au Machreq. Dans l'élaboration d'une interprétation nouvelle de la loi islamique destinée à servir les projets politiques du nationalisme arabe, le leadership revient aux Syriens, du moins jusqu'à la RAU : ils ont été les pionniers d'une normalisation du droit islamique tentant un compromis entre les exigences de la culture islamique et la dynamique arabiste, étant entendu que le respect de l'unité et des intérêts de la *umma* des musulmans pouvait représenter aussi une suite logique de la contribution arabe à "l'esprit de Bandoeng". Les oulémas syriens sont en avance sur les Irakiens et pèsent davantage que leurs homologues libanais, tandis que les Egyptiens de l'Azhar n'ont cherché que tardivement à asseoir leur influence dans le monde musulman². Quant aux Frères musulmans, l'histoire de la "branche syrienne" correspond à un développement complètement différent de celui de l'Egypte : dans ce dernier cas, les FM ont construit leur identité politique dans l'opposition; en Syrie, au contraire, quelles qu'aient été leurs divergences avec les autres composantes de la partie radicale du mouvement national (baasistes et communistes), ils sont partie prenante du mouvement national.

Au moment de la RAU, Nasser disposait donc d'un programme de normalisation du droit islamique, "prêt à l'emploi". Il est évident que ce programme ne suffisait pas, au moins pour des considérations de légitimité politique égyptienne. Nasser s'emploiera à récupérer le projet de l'Encyclopédie du *fiqh* islamique (syrienne), en composant une commission mixte qui développera une doctrine officielle de la RAU pour le droit islamique, représentée par ce qui sera nommé désormais *Encyclopédie Gamal Abdel Nasser du fiqh islamique*. Ne pouvant compter en Egypte ni sur Al-Azhar, ni sur les Frères musulmans

¹ *ibid.*

² B. Botiveau, "Al-Azhar au gré du changement politique", à paraître.

égyptiens, il se tourne alors vers cette fraction des juristes égyptiens, formés aux sciences islamiques, et ayant été associés aux travaux de codification du *fiqh*, mis en oeuvre dans le sillage de Muhammad Abduh et de l'*islâh* islamique, dans le cadre de "l'Ecole des cadis", déjà mentionnée. Placée sous la présidence de Ma'rûf al-Dawâlibi (Syrie), la commission égypto-syrienne se compose de 6 Egyptiens et 6 Syriens. Les ténors en sont Sibâ'i, Mubârak, Ahmed al-Zarqâ' et Dawâlibi, côté syrien, Muhammad Abu Zahra, Ali al-Khaffif et Khalîl 'Uthmân côté égyptien, ces derniers issus de "l'Ecole des cadis".

L'introduction générale de l'Encyclopédie reprend l'esprit des travaux syriens en lui ajoutant une marque égyptienne. Les travaux syriens servent de base à la définition d'une méthode. Il faut comprendre, disent les rédacteurs du texte, que, contrairement à beaucoup d'idées reçues, les interprétations de la loi islamique dans le temps et dans l'espace ont eu des effets structurants sur la pensée juridico-politique islamique. D'abord circonscrit à l'intérieur de chacune des écoles de droit sunnites, l'inventaire normatif s'est étendu à une comparaison entre les "quatre écoles" et il doit être à présent étendu non seulement à la "cinquième école" (chiite) mais à l'ensemble des écrits des jurisconsultes, voire à certains orientalistes européens (Goldziher et Schacht sont cités). Si la commission a rappelé l'importance des sources fondatrices (Coran, sunna et *ijtihâd* des juristes), il faut aussi trancher dans le sens d'une norme unifiée. Celle-ci ne peut être obtenue que par un *ijmâ'*, qui ne peut être réduit au consensus des savants, mais résulte d'une concertation "démocratique" dont les porte-parole seront en réalité, comme le préconisait Rachid Ridha, les juristes professionnels et les politiciens, susceptibles de promouvoir, dans le cadre de tribunaux nationaux, une "doctrine juridique dominante" (*al-râ'y al-âmm al-fiqhi*).

L'histoire du droit islamique, poursuit ce texte, montre qu'il a été traversé de courants contradictoires, idéalistes et politiques, qui l'ont fait évoluer au lieu de l'immobiliser comme souvent on l'affirme. Trois étapes sont distinguées : la révélation coranique est celle de la législation, les deux siècles suivants ont été l'expression d'un pragmatisme qui, contre l'idéalisme, oeuvrait à promouvoir l'interprétation d'une élite de jurisconsultes contrôlée par le calife des musulmans. Le second calife, Omar Ibn al-Khattab fut et demeure la figure emblématique de ce pragmatisme. Passée cette période initiale favorable au développement du droit islamique, les rédacteurs de l'Encyclopédie admettent l'hypothèse d'un certain immobilisme, qui se reflète dans l'imitation, les redondances et souvent les plagats. Mais c'est pour mieux redresser cette vision globale : l'erreur serait de ne pas voir que, autant l'imagination des premiers siècles n'a pas empêché l'expression d'imitateurs, autant les siècles "d'imitation" n'ont pas suffi à empêcher que des novateurs (*mujtahidin*) se fassent connaître.

Cette relecture sous-tend une pédagogie de la *sharī'a*. Le *fiqh* est complexe, répètent ces réformistes. Si l'on veut l'utiliser avec la meilleure efficacité dans une société changeante et soumise à des défis décisifs, il faut en proposer une lecture simplifiée, "vulgarisée", évitant, comme le rappellent par exemple les instructions pédagogiques de la Faculté de *sharī'a* de Damas à cette époque, les "spéculations intellectuelles inutiles" et présentant un enseignement "expurgé de sa casuistique traditionnelle"; un enseignement "apportant un soin particulier aux questions relatives aux finances, à la propriété et à l'économie, conformément aux besoins d'une nation en développement, qui veut établir la justice sociale entre les citoyens pour une vie meilleure et plus digne."¹

Au total, quel a été l'impact de l'Encyclopédie Nasser? Curieusement, elle est rarement citée. Al-Azhar l'ignore, utilisant ses propres recensions, académiques et de surcroît limitées à la stricte orthodoxie du sunnisme. La question ne se pose pratiquement pas pour les juristes, qui, dans la pratique des tribunaux, ont l'habitude de se référer à des ouvrages généraux de droit islamique ou plus simplement aux avis du ministère de la justice. En revanche, on pourrait s'attendre à la voir mentionnée en Egypte dans les travaux de codification entrepris par l'Assemblée du peuple en 1982, conformément à la nouvelle orientation constitutionnelle faisant de la loi islamique le référent central du droit; en effet, les juristes égyptiens de la "commission mixte" chargés par Nasser de préparer l'Encyclopédie pendant la RAU, sont abondamment cités dans ce texte. Mais l'Encyclopédie Nasser, à laquelle ils ont oeuvré, n'apparaît pas en tant que telle, alors que pratiquement toutes les phases codificatrices récentes de la loi islamique sont mentionnées. Cette contradiction apparente est à la mesure du non-dit qui semble souvent accompagner aujourd'hui les références implicites à l'idéologie nassérienne. D'une part en effet, les codificateurs actuels puisent presque mécaniquement dans cet apport du nassérisme qui, loin de la vulgate islamiste, a constitué un renouvellement praticable des antécédents réformistes; mais d'autre part, l'impossibilité dans laquelle ils se trouvent de citer complètement leurs sources, s'ils veulent prétendre à une légitimité dépendant aussi de la lecture islamiste qui ne manquera pas d'être faite de leurs propositions, leur impose une "amnésie" sélective dans la validation de ces sources.

Aix en Provence
CNRS
Août 1995

¹ Annuaire de la Faculté de *sharī'a* de Damas, 1967-1968

LE HAUT BARRAGE 30 ANS APRES

HABIB AYEUB

Concernant les grands travaux d'aménagement du territoire, l'histoire et la géographie retiendront que la construction du Haut Barrage d'Assouan et la formation du lac Nasser - le plus grand lac artificiel dans le monde - a marqué, au propre comme au figuré, la carte géographique et/ou géopolitique - de l'Egypte, de la vallée du Nil et de l'ensemble de la région.

Ce chantier, les conditions dans lesquelles il fut réalisé et ses diverses conséquences ont fait l'objet d'une très copieuse littérature, au point que l'on pourrait s'interroger sur l'utilité d'un article de plus. Qui y a-t-il de neuf à dire, à écrire ?

Il ne s'agira pas ici d'un énième bilan de ce barrage, pour deux raisons simples : sur le court terme, divers auteurs, défenseurs comme détracteurs du Barrage, ont dressé des constats plus ou moins objectifs ou passionnés et on ne saurait faire mieux que de les répéter. Sur le long terme, l'heure d'un véritable bilan n'est pas encore arrivé. En effet, l'étude des conséquences à long terme d'un tel ouvrage nécessite un temps qui dépasse très largement la période d'observation dont nous disposons entre l'année de sa mise en eau (1964) et aujourd'hui. Jacques Bethemont, dans un article intitulé "L'irrigation en Egypte; éléments pour une controverse¹, propose une période de plus de 150 ans; nous sommes loin du compte. Cependant on dispose de suffisamment d'éléments pour permettre d'identifier aujourd'hui les

¹ In Pierre Louis, Françoise et Jean Métral (dir.), *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*, G - S - Maison de l'Orient. 1987.

limites de ce grand ouvrage et, par conséquent, de dire si la stratégie hydropolitique "nassérienne", qui a présidé à sa construction, contre vents et marées, n'est pas déjà dépassée.

Mais il conviendrait de rappeler, d'abord, les alternatives qu'avait l'Egypte, au moment de la révolution des Officiers libres, quant à la gestion des eaux du Nil et les facteurs dominants qui ont poussé Nasser à opter pour le Haut Barrage plutôt que pour une autre alternative.

Jusqu'aux années 50, le gouvernement égyptien projetait l'aménagement hydraulique du Haut-Nil. Ceci explique son refus de l'indépendance du Soudan que les gouvernants égyptiens ont toujours considéré, depuis Muhammad Ali, comme un "arrière-pays" et comme la zone d'expansion "naturelle" pour leurs projets hydrauliques et agricoles - la profondeur stratégique de l'Egypte. Les travaux hydrauliques discutés à la veille de la prise du pouvoir par les "Officiers libres" consistaient en une série de projets :

a) sur le Nil Blanc : le réservoir pluriannuel du Lac Albert; le réservoir à capacité saisonnière de Nimulé; le canal de Jongleï; le barrage de Gambéla sur la rivière Baro avec un canal collectant les eaux du Khor Machar.

b) sur le Nil Bleu : le réservoir pluriannuel du Lac Tana; le rehaussement du barrage de Roseires;

c) sur le Nil principal à l'aval de Khartoum : le barrage de Merawa; sur le Nil égyptien le gouvernement n'avait opté que pour une nouvelle surélévation de l'ancien barrage d'Assouan¹ et pour un réservoir à capacité saisonnière au Wadi al-Natroun, au nord ouest du Caire.

Mais à partir de 1953, convaincus que l'indépendance du Soudan était inéluctable², les Officiers libres optèrent pour une nouvelle stratégie hydraulique consistant à s'assurer une indépendance hydropolitique totale vis à vis non seulement des Européens, encore présents sur les sources du Nil, mais surtout des Etats de la Vallée du Nil: ce fut le Haut Barrage d'Assouan. Les projets relatifs à l'aménagement du Haut Nil furent "suspendus" au profit du projet de sa construction à l'intérieur des frontières égyptiennes. Il s'agissait en

¹ L'ancien barrage d'Assouan dit aussi le "barrage anglais" a été mis en eau en 1933, avec une rétention totale de 5,3 milliards de mètres cubes d'eau.

² N'arrivant pas à un compromis sur l'avenir du Soudan, l'Egypte qui exigeait son rattachement pour créer un seul Etat sur la vallée du Nil, et la Grande Bretagne qui optait pour la création d'un Etat soudanais indépendant, se mirent d'accord pour demander aux Soudanais de s'autodéterminer par référendum. Organisée en 1953 la consultation donna une grande majorité pour l'indépendance (les sud-Soudanais n'avaient pas participé à la consultation) qui devint effective le premier janvier 1956. Le président Nasser, convaincu que les Soudanais allaient choisir l'indépendance, décida la construction du Haut-Barrage avant même de connaître les résultats de la consultation.

quelque sorte pour les nouveaux maîtres du pays, de ramener les sources du Nil à l'intérieur des frontières internationales de l'Egypte.

L'objectif de cette nouvelle stratégie hydraulique était d'empêcher les Etats des sources, et en particulier le Soudan, de se servir des eaux du fleuve pour exercer des pressions politiques sur Le Caire. Ce changement des programme des grands travaux nilotiques fut d'autant plus rapide que l'Angleterre n'était plus en mesure d'imposer ses projets d'aménagement du Sud-Soudan.

Il s'agissait donc à la fois d'un très grand virage dans la politique hydroagricole et hydropolitique de l'Egypte et d'un énorme défi pour le développement - notamment par la création projetée d'une infrastructure lourde -, en réponse aux besoins croissants d'une population qui connaissait un taux d'accroissement naturel relativement élevé. Plus que d'un simple barrage au travers d'un fleuve jusque là seul maître de son propre rythme, il s'agissait d'un énorme projet d'aménagement du territoire - limité certes à la vallée et à ses franges immédiates -, basé sur la maîtrise de la crue et la rationalisation de la gestion des eaux disponibles.

Où en sommes nous aujourd'hui de l'ensemble de ces objectifs fixés à l'époque par Nasser et ses conseillers ? Le Haut Barrage d'Assouan continue -t- il à répondre à l'ensemble des ambitions dont on l'avait crédité à l'époque ?

Le barrage protecteur n'a pas encore failli

Pendant plus de trente années le Haut Barrage d'Assouan a assuré aux Egyptiens une protection totale à la fois contre la sécheresse et contre les crues désastreuses qui jalonnaient auparavant la vie des paysans et de l'ensemble du pays. L'année même de sa mise en eau, en 1964, il a bloqué derrière les frontières sud du pays une des crues les plus fortes du siècle qui aurait pu provoquer des dégâts considérables et l'a transformée en une considérable réserve pour les années qui allaient suivre. Entre 1984 et 1988, alors que le Soudan et d'autres pays du Sahel africain vivaient la période de sécheresse la plus longue et la plus catastrophique de cette dernière moitié du siècle, la digue du barrage a constitué une véritable barrière de protection contre ce phénomène évitant au pays une situation critique. Du reste, rares furent les Egyptiens qui entendirent parler de la sécheresse au Soudan et de ses conséquences dramatiques, comme si l'Egypte ne faisait plus partie de cet ensemble géoclimatique du désert. Et qui, en Egypte, sait qu'il n'a pas plu cette année sur les sources du Nil et que la crue de l'été 1995 est largement au dessous de sa moyenne pluriannuelle qui tourne autours de 84 milliards de mètres cubes par an ? Pour l'Egyptien moyen, comme pour les responsables, l'information pertinente n'est plus tant la hauteur de la crue que le niveau de l'eau dans le Lac Nasser. N'est-ce

pas là une sorte de rupture historique dans la représentation collective et individuelle du Nil chez les habitants et les décideurs de l'Egypte pourtant millénaire ? Ce n'est pas forcément l'une des conséquences les plus positives de l'oeuvre hydraulique de Nasser, cependant seul un tel ouvrage pouvait opérer un tel changement.

Cette modification des mentalités et de la représentation du Nil chez les Egyptiens n'est, en effet, pas sans conséquences souvent graves. La plus importante est certainement le fait que la conscience du risque de manquer d'eau a presque totalement disparu dans la vallée du Nil. Auparavant les paysans qui l'attendaient au début de chaque été mesuraient à sa juste valeur le volume de la crue. Le remplissage des bassins se faisait selon le principe de la rétention du maximum d'eau et de limon pour fertiliser, nourrir et irriguer la terre, en prévision de la longue période d'étiage pendant laquelle l'irrigation n'était guère possible. Ainsi pouvaient-ils s'assurer une récolte. En attendant la crue suivante ils travaillaient la terre et les bassins.

Depuis la construction et la mise en eau du Haut barrage cet impératif de rationnement semble avoir définitivement disparu tant l'image de la réserve inépuisable du Lac Nasser s'est ancrée dans l'esprit de l'ensemble des consommateurs. C'était du reste le discours officiel lui-même, peut-être justifié à l'époque par les besoins de mobilisation de l'ensemble de la population pour le développement, qui expliquait qu'avec le Haut Barrage "l'Egypte ne manquerait plus jamais d'eau" et que les paysans égyptiens n'auraient plus jamais à scruter le ciel - le sud - au début de chaque été. L'irrigation pérenne étendue à l'ensemble de la vallée grâce aux centaines de kilomètres de canaux, a eu pour première conséquence la disparition de toute notion d'économie d'eau. Ainsi l'hectare de terre agricole qui ne demande, pour une agriculture irriguée et intensive, pas plus de 4.000 à 5.000 mètres cubes d'eau par an en reçoit aujourd'hui plus de 7.000 à 8.000 mètres cubes. En plus du gaspillage arithmétiquement manifeste, ce phénomène s'accompagne de dégâts graves : l'on sait que trop d'irrigation fait remonter le niveau de la nappe phréatique, qui engendre elle même deux sortes de dégâts : le premier est le pourrissement des racines des cultures ce qui réduit sensiblement leurs rendements; la seconde conséquence, encore plus grave, parce que difficilement réparable, en est le phénomène de salinisation des terres agricoles. Dans l'oasis du Fayoum, on estime à entre 10 et 15 % la superficie agricole définitivement perdue pour l'agriculture depuis la mise en eau du Haut Barrage. Un effet encore renforcé par le fait que le drainage à ciel ouvert n'est pas des mieux adaptés pour de tels modes d'irrigation. Pertes d'eau, salinisation des terres et baisse relative des rendements, ce sont là les conséquences d'une politique agricole et d'un discours politique dont le Haut Barrage ne peut être rendu responsable comme certains ont tendance à l'affirmer.

Par ailleurs, la construction du Haut Barrage a engendré un très grave problème écologique qui n'a fait qu'aggraver les phénomènes de salinisation des terres agricoles que je viens d'évoquer : il s'agit de la rétention du limon du Nil qui venait tous les ans rajouter à la superficie agricole de la vallée une couche enrichissante de fertilisants organiques naturels. Aujourd'hui le limon est remplacé par les engrais chimiques et toutes sortes d'insecticides, de pesticides et de désherbants. Avec un peu plus de deux récoltes par an en moyenne sur la même parcelle, l'Egypte se trouve à la tête des pays utilisateurs de ces divers produits chimiques et cela ne peut qu'aggraver l'ensemble des facteurs appauvrissants des terres. Cela dit, il importe de voir et de quantifier avec exactitude le surdosage de ces apports chimiques afin de déterminer la part du Haut Barrage dans ce phénomène écologiquement et économiquement dommageable. Il importe aussi, avant de juger des conséquences du Haut Barrage sur la production agricole et les rendements des terres, d'établir un bilan comparatif entre l'agriculture égyptienne actuelle avec le Haut Barrage et son évolution vraisemblable si le Haut Barrage n'avait pas été construit. Ceci permettrait d'abord de déterminer la part du Haut Barrage dans l'évolution de la production agricole, baisse relative des rendements comprise.

Quand à savoir si le Haut Barrage a une quelconque relation avec l'évolution du taux d'autosuffisance alimentaire, qui reste relativement faible, il faudrait rappeler deux vérités. La première est que l'accroissement de la population annuelle réduit proportionnellement l'augmentation de la production agricole et alimentaire. Quant à la deuxième il s'agit de rappeler que ces taux d'autosuffisance alimentaire évoluent d'abord en fonction de deux facteurs importants : la régulation du marché agricole, qui favorise telle ou telle culture en fonction des prix pratiqués, et la nature de l'intervention politique de l'Etat dans le choix des différentes cultures et dans les circuits de financement, de subventions et de la commercialisation. Evidemment on se rappelle toutes les promesses de développement agricole et d'autosuffisance alimentaire formulées par les initiateurs du projet, mais là non plus on ne peut reprocher à un ouvrage hydraulique de ne pas relever le défi des hommes politiques et des décideurs.

Le barrage a permis un développement économique considérable

Derrière la décision de construction du Haut Barrage il y avait le projet volontariste de mobiliser l'ensemble des ressources hydrauliques pour le développement horizontal et vertical de l'agriculture égyptienne, la mise en place d'une infrastructure industrielle conséquente et l'amélioration des conditions de vie des citoyens, notamment par la fourniture au plus grand nombre possible d'électricité et d'eau potable,

ce qui devait engendrer une élévation du niveau de l'hygiène et donc l'amélioration de la santé publique. L'on pourrait se poser aujourd'hui la question de savoir si l'ensemble de ces objectifs ont été atteints.

L'agriculture : la grande gagnante

C'est de toute évidence l'agriculture égyptienne qui a, malgré tout, le plus gagné de ce dernier ouvrage hydraulique monumental que l'Egypte a installé au travers du fleuve. J'ai évoqué les conséquences négatives sur le secteur agricole. Pour ce qui est des points positifs rappelons les suivants :

- L'extension du système de l'irrigation pérenne sur l'ensemble des terres agricoles alors que jusqu'aux années cinquante une grande partie des ces terres, particulièrement en Haute Egypte, était encore sous le système des bassins¹. Ainsi le nombre de récoltes est passé à 2 par an au lieu d'une seule auparavant, un peu comme si on avait multiplié par deux la superficie cultivée. Ainsi sur les 6 millions de feddans² de terres agricoles on réalise entre 11 et 12 millions de feddans de surfaces récoltées. Seule la maîtrise totale de la crue et la rationalisation - qui est loin d'être totale - de la distribution et de la consommation de l'eau disponible, pouvaient assurer un tel résultat.

En plus de cette intensification des cultures, la constitution de la grande réserve du Lac Nasser a permis la bonification de plusieurs centaines de milliers d'hectares pris au désert. Les chiffres avancés par les uns et les autres sont assez contradictoires, en partie du fait des erreurs d'interprétations des tableaux statistiques disponibles dont les définitions des termes ne sont pas toujours évidentes surtout pour des observateurs étrangers. Le CAPMAS³ donne ainsi le chiffre global de 2,261 millions de feddans toutes catégories confondues pour la période allant de l'année 1962-53 à l'année 1992-93⁴ Toutefois ces résultats,

¹ Rappelons que le système des bassins ne signifie pas forcément l'absence de l'irrigation pérenne. Depuis longtemps et avant même la période des grands aménagements hydrauliques lancée par Mohammed Ali, un puits creusé au milieu du bassin permettait l'exploitation de la nappe phréatique entre les deux crues du fleuve. Mais ce système d'appoint ne permettait pas une intensification de l'agriculture qui n'a pu se faire qu'avec la maîtrise totale de la crue, de la répartition des eaux sur les différents secteurs de consommation et de l'écoulement des eaux dans les canaux.

² Un feddan = 0.42 hectare

³ CAPMAS : Central Agency for Mobilisations and Statistics.

⁴ Je pense que l'erreur réside dans le fait de compter ou non, en plus des terres réellement prises sur les déserts, l'ensemble des superficies agricoles où se pratique une agriculture extensive, le plus souvent pluviale, et les marges inondables sur les bords du Nil et les marges de la vallée anciennement

Le Haut Barrage

que personne ne conteste, ont été relativisés par l'augmentation naturelle de la population qui a plus que doublé pendant les trente dernières années, passant de 26,085 millions de personnes en 1960 à 54,63 millions en 1990, et par l'extension des zones urbaines sur les terres agricoles qui s'est traduite par la perte de presque un millions de feddans - on évoque souvent le chiffre de 850.000 feddans¹. On est ici en droit de se demander ce que serait aujourd'hui la production agricole par habitant et les superficies agricoles cultivées et récoltées si le Haut Barrage n'avait pas été construit, alors que de toutes manière la population allait augmenter au même rythme, sinon à des rythmes plus élevés, et que les zones urbaines se seraient probablement étendues sur des superficies sensiblement comparables à celles réellement enregistrées.

Une industrialisation moins réussie, mais...

Un des bénéfices directs du Haut Barrage d'Assouan fut, à partir de 1971, la production de grandes quantités d'électricité qui représentaient pendant les années 70 plus de 50 % du volume total produit dans le pays : 52,3 % en 1974 avec un volume de 4459,5 millions de kwh pour une production nationale de 8519,1 millions de kwh. Depuis d'autres sources de production ont réduit la part du Haut Barrage à moins de

cultivées pendant la période d'étiage mais qui étaient le plus souvent d'une très bonne qualité agronomique et n'ont donc pas nécessité de grands travaux de bonifications comme ce fut le cas des terres prises sur le désert. Le tableau suivant donne par période les superficies agricoles bonifiées.

Périodes	Superficie totale bonifiée (milliers de feddans)	Périodes	Superficie totale bonifiée (milliers de feddans)
1952-1960	78.9	1980-1990	900
1960-1970	891.0	1990-1993	355.4
1970-1980	36.4		
Total	1006.3	Total	1255.4
		Ensemble	2261.7

Tableau dressé à partir de la brochure du CAPMAS *Publication annuelle de la bonification des terres agricoles ; 1992-1993*. Janvier 1994.

¹ Ceci n'est évidemment qu'une estimation qui souffre de deux défauts : ambiguïté de la définition des termes et difficultés de procéder à un recensement précis d'un tel phénomène avec les méthodes classiques. Avec la télédétection et les techniques géographique modernes cela deviendrait plus aisé, d'autant plus que l'Egypte a atteint, dans ce domaine un taux d'équipement très appréciable. Concernant les périodes précédentes, on restera aux estimations mais le chiffre de 850.000 feddans est celui proposé par un très grand nombre de sources officielles et privées.

20 % du total¹, mais cela reste, 25 années plus tard, relativement considérable.

Toujours est-il que cette formidable nouvelle source d'énergie aura permis, d'une part, le "branchement" de la plupart des villes et des villages au réseau électrique et, d'autre part, la construction d'une infrastructure industrielle lourde significative, notamment pour la production d'engrais chimiques pour le secteur agricole et d'aluminium et d'acier pour les secteurs industriels : le développement, à titre d'exemple, de la ville industrielle de Hélouan et d'autres centres industriels du pays, n'a pu se faire que grâce aux centrales hydroélectriques du Haut Barrage.

Le transport fluvial développé

La maîtrise de la crue et la régulation du cours du fleuve ont permis le développement des activités de transport sur le fleuve tout au long de l'année, notamment de produits lourds comme les matières premières et certains produits agricoles et industriels. Mais c'est surtout le développement du secteur du tourisme et de l'hôtellerie fluviale qu'il faut ici souligner. Grandes croisières, promenades en felouques, navettes fluviales ont permis, tout à la fois d'alléger la circulation routière le long de la vallée et d'organiser un réseau touristique qui a drainé un nombre croissant de visiteurs occidentaux, arabes et même égyptiens, et, par conséquent, de développer un secteur d'emploi dont bénéficient plusieurs milliers de familles. Ce secteur n'est sans doute pas étranger au développement global du tourisme en Egypte, à l'exception de périodes de crises politiques nationales et/ou régionales, et donc à la croissance du volume des entrées de devises étrangères dont le pays a besoin.

Les limites du Haut Barrage imposent une autre vision et une nouvelle politique d'aménagement du territoire

Ce bilan "globalement positif" du Haut Barrage n'a pas empêché pour autant que, trente années après sa mise en eau, on se retrouve en quelque sorte à la case départ. Pas assez d'eau, de terres et d'espace aggloméré (villes et villages) dans la vallée pour une population qui

¹ Nous ne disposons pas de chiffres récents mais déjà en 1986, la production du haut barrage ne représentait plus que 22 % du total soit 6000 millions de KWH pour une production totale de l'ordre de 27.272 millions de KWH, toutes sources confondues. Ces chiffres sont calculés à partir des publications officielles du CAPMAS.

approche désormais les 60 millions de personnes et qui va augmentant malgré la sensible baisse des taux d'accroissement naturel enregistrée pendant les deux dernières décennies.

Une seule alternative se présente aux autorités égyptiennes : desserrer la pression démographique¹, urbaine et rurale, sur la vallée et installer l'excédent démographique loin des rives du fleuve, ce qui implique la création et le développement de nouveaux espaces de peuplement. Si la terre ne manque pas - l'Egypte actuellement habitée ne représente qu'à peine 5 % du territoire national - la création de nouveaux espaces habitables nécessite un immense effort de bonification, de viabilisation et de création de considérables infrastructures de circulation, de production et de résidence. Toutefois de tels projets restent liés au premier facteur déterminant de toutes les politiques d'aménagement du territoire en Egypte : l'eau.

En effet l'obstacle principal à tous les projets et à toutes les politiques envisagés reste l'accès à des quantités d'eau suffisantes et de qualité convenable. L'Egypte qui dispose de 55,5 milliards de mètres cubes des eaux du Nil, grâce au Lac Nasser, et de quelques 4 à 6 milliards de mètres cubes provenant des nappes phréatiques et fossiles actuellement exploitées, consomme la totalité des ressources disponible et est déjà passée, avec 800 mètres cubes par personne et par an, au-dessous de la barre de la pauvreté hydraulique que les organisations internationales, dont l'O.M.S., situent à 1200 mètres cubes par personne et par an, toutes sources de consommation confondues. Si elle n'a pas encore atteint le seuil de la pénurie chronique estimé à 500 mètres cubes par personne et par an, l'Egypte se doit de trouver et de développer d'autres sources d'approvisionnement en eau pour répondre, à la fois, à la croissance démographique et au développement des autres secteurs de consommation comme les industries et les villes. Ni la géographie physique ni la carte géopolitique régionales ne laissent apparaître des possibilités évidentes de disposer de plus d'eau et ceci résume à la fois l'urgence et les contraintes que rencontrent les décideurs de pays pour remédier à une situation hydraulique défailante.

Le "barrage frontière" interdit l'aménagement du haut Nil

Nous savons que la construction du Haut Barrage s'est accompagné de la signature, en 1959, d'un traité de partage des eaux du fleuve entre le Soudan et l'Egypte qui leur attribuait successivement 18,5 milliards et 55,5 milliards de mètres cubes sur la crue annuelle du Nil. Si l'on

¹ Elle atteint un maximum de 1500 habitants au kilomètre carré dans certains endroits du delta, et se situe en moyenne au dessus de 600 habitants au kilomètre carré le long de la vallée.

considère les dix milliards de mètres cubes qui se dégagent par évaporation du Lac Nasser¹, l'addition ne laisse aucune part de la crue aux autres Etats riverains dont l'Ethiopie qui fournit pourtant, par le Nil Bleu, l'Atbara et le Sobat, 80 % de la crue annuelle du fleuve. Les réclamations vigoureuses d'Addis Abeba ne furent pas entendues à l'époque, mais cela n'a pas empêché l'Ethiopie de les maintenir et même d'en faire une constante dans ses relations avec l'Egypte et le Soudan et dans ses propres projets d'aménagement des parties du cours du Nil situées sur son territoire. Certes le château d'eau du Nil n'a jamais trouvé les moyens de réaliser des ouvrages hydrauliques susceptibles de retenir une part constante de la crue du fleuve, mais les Ethiopiens n'ont jamais renoncé ni à leurs projets ni à leurs revendications de renégocier, à trois (Egypte, Soudan, Ethiopie), un nouveau partage des eaux du fleuve.

Jusqu'aux dernières années Le Caire considérait avec dédain les exigences éthiopiennes, mais plus la crise se fait pressante, plus les Egyptiens tendent à regarder au nord de l'immense digue d'Assouan à l'affût de toutes les possibilités de faire renaître les projets d'aménagement du Haut Nil envisagés avant l'indépendance du Soudan et l'adoption du projet du Haut Barrage.

La première tentative fut la relance du projet du Canal de Jongleï dans le Sud-Soudan qui devait drainer une partie des 14 milliards de mètres cubes d'eau du Nil Blanc qui se perdent annuellement dans les grands marécages du Sud. Réalisé, ce projet devait fournir autour de 2,5 milliards de mètres cubes d'eau à l'Egypte et une quantité comparable au Soudan. Lancé à la fin des années 1970, ce projet fut suspendu par la seconde guerre du Sud-Soudan, déclenchée en octobre 1983, alors même que le canal était creusé à moitié soit 180 kilomètres environ sur les 360 prévus. Sans avoir proclamé ouvertement son intention de faire échec à ce projet hydraulique égypto-soudanais, l'Ethiopie savait qu'en apportant son soutien à la guérilla du SPLA dirigé par le Dinka John Garang elle contribuait, directement ou indirectement, à empêcher toute aménagement hydraulique dans les provinces méridionales du Soudan. Volonté politique ou conséquence d'une guerre, à la quelle les Ethiopiens n'étaient pas étrangers, la position d'Addis Abeba n'a rien fait pour protéger le chantier qui avait déjà englouti des sommes considérables d'argent, de temps et d'énergie. Volontairement ou non, elle avait affirmé par sa position que, désormais, plus aucun grand chantier hydraulique sur le fleuve ne pourrait être réalisé sans son consentement.

Depuis, les responsables égyptiens tentent de trouver une porte de sortie, à travers la digue du Haut Barrage et des accords de 1959, pour

¹ En réalité estimé au moment des études pour la réalisation du projet ce chiffre est largement dépassé et atteignent 14 milliards de mètres cubes d'eau par en moyenne en considérant un niveau maximum d'eau dans le lac.

modifier la position de l'Ethiopie. Mais l'équation semble difficile à résoudre. L'Egypte consommant déjà, nous l'avons dit, toute l'eau disponible, ne peut accéder aux exigences éthiopiennes et notamment à celle de renégocier les accords de partage des eaux du fleuve entre les trois Etats de l'aval parce que toute renégociation se traduirait automatiquement par une baisse de sa propre quote-part actuelle. Autrement dit, toute renégociation se traduirait, pour un temps plus ou moins long, par une aggravation de la situation hydraulique du pays. Mais, en même temps, si aucun accord n'est trouvé, Le Caire ne peut espérer un accroissement des quantités d'eau en provenance des sources du Nil bleu et de ses affluents. Ceci est d'autant plus contraignant pour Le Caire que, de temps à autre, des responsables soudanais réclament une révision des accords de 1959 dénoncés comme inégaux. Certes le Soudan n'a aucun moyen de forcer la main de l'Egypte mais cette dernière non plus ne peut imposer un retour aux grands chantiers sur les sources du fleuve. Le résultat est un blocage hydraulique, voire hydropolitique, et le temps ne joue pas en faveur de l'Egypte. C'est pourquoi d'autres solutions sont envisagées. Certaines sont à l'étude et d'autres sont déjà en cours de réalisation. Mais l'ensemble de ces nouveaux axes de développement ne sont liés que fort indirectement au Nil, à son apport en eau et à sa riche vallée.

Les nouvelles politiques d'aménagement du territoire ou comment sortir de la vallée du Nil

L'ensemble des projets d'aménagement du territoire égyptien qui se situent en-dehors de la vallée du Nil visent, à l'exception des zones touristiques, notamment sur la Mer rouge et au Sinaï, à la création de nouvelles zones de peuplement; ce que les Egyptiens appellent *al-mujtama'at al-jadida* ou les nouvelles sociétés. Ces projets se divisent en deux catégories : les "villes nouvelles" qui ne sont en général pas très éloignées de la ville du Caire ou des autres grandes villes du pays et sont soit résidentielles soit industrielles. Les seconds sont plus éloignés des grands centres urbains et se veulent de nouveaux espaces de productions et de peuplements permanents - autrement dit des espaces "artificiels" de peuplement se composant d'un sous espace productif, le plus souvent autour d'activités agricoles, et d'un espace résidentiel destiné à recevoir les migrants. Ces centres de réinstallation de populations qui acceptent d'émigrer ne sont pas tous nouveaux mais bénéficient tous d'une expansion horizontale et de la mise en place de nouvelles infrastructures et/ou d'une modernisation des anciennes. Ces nouveaux espaces de production et de vie méritent d'autant plus d'études approfondies qu'ils sont censés recueillir la plus grande partie de l'excédent démographique qui sera enregistré pendant les années à

venir. On parle déjà de 7 millions de personnes à installer dans le Sinaï pour les 10 à 15 ans à venir !

Pour ces zones de peuplement le choix du site dépend de nombreux facteurs mais elles ont toutes en commun une contrainte principale : l'accès à l'eau en qualité et en quantité suffisante d'autant que l'un des principaux objectifs de ces programmes est justement la création de nouveaux espaces "vivants" (par opposition au désert considéré, à tort comme espace mort ou vide) et libérés définitivement du Nil et de son apport hydraulique annuel.

Un grand effort est réalisé depuis quelques années pour l'exploitation des ressources hydrauliques souterraines et particulièrement les nappes fossiles profondes de ce qui est désigné comme "la Nouvelle vallée" dans le désert libyque. Plusieurs forages ont déjà été réalisés et une politique de bonification et de distribution de nouvelles terres agricoles est menée depuis plusieurs années. Mais cela n'a pas attiré un nombre considérable de migrants en provenance de la vallée du Nil. Toutefois il faut se garder de parler tout de suite d'échec parce qu'on ne pouvait espérer un déplacement massif de population en un temps relativement court, à moins de s'y prendre par la force. S'agissant d'une population extrêmement attachée à des structures familiales très élargies, à une terre millénaire, à un environnement fluvial isolé dans un immense désert, on peut imaginer les difficultés que comporte le projet d'une installation définitive hors de la vallée, même en contrepartie de compensations et de facilités qu'ils ne peuvent espérer trouver chez eux. D'autant que, malgré tous les efforts entrepris depuis les années cinquante, les déplacements entre l'ancienne et la nouvelle vallée restent toujours relativement longs et parfois difficiles. Certes le réseau routier est, somme toute, existant et bien étendu mais les moyens de transport et leurs fréquences sont encore loin de faciliter une circulation réellement fluide qui encouragerait les gens à quitter la vallée. Et c'est là la différence fondamentale entre les théories et les réalités. Si les calculs et les concepts savants, notamment ceux conduits à l'enseigne très "mode" de la métrique, permettent de dessiner des plans ambitieux, les réalités viennent souvent rappeler que les lois sociales et les contraintes qui relèvent de la simple géographie physique, trop souvent ignorées, ne correspondent pas toujours aux désirs des planificateurs et les laissent souvent désarmés devant l'échec relatif - ils ne peuvent raisonner sur le moyen et le long terme - de leur aménagements. Il est vrai que la lenteur et l'inertie "sociales" sont des paramètres qui s'intègrent trop difficilement dans une équation statistique. Les processus d'aménagement du territoire, si l'on peut déjà constater leur incohérence au départ, ne se traduisent sur le terrain d'une manière "définitive" que sur le moyen voire le long terme.

D'autres projets sont beaucoup plus récents et concernent pour l'essentiel les côtes méditerranéennes du désert libyque et du Sinaï. Le premier consiste en un effort de fixation des populations autour d'une

agriculture extensive que permet une pluviométrie locale qui se situe autour de 200 mm par an, relativement suffisante pour des productions céréalières comme l'orge et l'oléiculture. Cet effort est soutenu par l'exploitation de certaines nappes côtières qui, sans être très importante, constitue un appoint non négligeable à l'agriculture pluviale traditionnelle. Par ailleurs, en plus du développement des infrastructures, notamment dans la ville de Marsa Matrouh, plusieurs villages de vacances ont été construits sur la côte et créent des emplois, en particulier mais pas uniquement pendant la saison estivale. On peut penser, avec les aménageurs égyptiens, qu'avec le temps certains de ces villages se transformeront en agglomérations plus ou moins urbaines et attireront une population résidente permanente.

Sur la côte nord du Sinaï le projet est beaucoup plus ambitieux dans ses objectifs et plus complexe dans ses procédures. Il s'agit un vaste projet imaginé autour du grand centre urbain que constitue la ville de Al-'Arich située entre le Canal de Suez et les frontières avec Gaza, donc autour d'un axe de communication déjà important, et qui a toutes les chances de connaître un développement rapide, notamment avec les multiples projets de coopération régionale envisagés dans le cadre du processus de paix en cours (cf. le fameux projet de "marché commun proche-oriental"). Cela constitue sans doute déjà un gage de non-échec. L'autre point important de ce projet est l'alimentation en eau qui se fera par l'intermédiaire d'un grand canal, actuellement en cours de construction, et qui doit dévier vers le Sinaï les quantités d'eau qui, au bout du Delta du Nil, finissaient dans la Méditerranée : 4 milliards de mètres cubes d'eau par an soit presque 3 fois le volume annuel de la crue du Jourdain. Certes la qualité de ces eaux n'est pas excellente puisque une grande partie a déjà servi notamment pour l'irrigation et est donc lourdement chargée de sels, de produits chimiques divers et de polluants provenant des industries et des villes. Mais mélangées, comme il est prévu, avec des quantités d'eaux douces en provenance, en partie du Nil, et pour la plus grande part des eaux pluviales et souterraines du Sinaï elles pourraient retrouver une qualité satisfaisante. Par ailleurs plusieurs centrales de désalinisation d'eau de mer sont prévues dans le Nord-Sinaï, qui pourraient améliorer qualitativement et quantitativement l'approvisionnement en eau de cette nouvelle zone de peuplement.

D'autres exemples de projets d'aménagement du territoire non nilotiques existent. L'état d'avancement de ces projets ne permet pas d'entrer dans les détails des études en cours. Mais sans préjuger des résultats on peut affirmer qu'il existe une véritable volonté de "sortir" une partie du pays de la vallée du Nil et d'humaniser de larges portions du territoire restés dans la représentation collective, y compris de certains spécialistes d'aménagement et de géographes, des espaces vides.

L'on sait que l'aménagement du territoire ne se résume pas à la juxtaposition de voies de communications, de villes et villages et de lieux

de travail et de production. Il nécessite aussi des équipements administratifs, scolaires, sociaux et médicaux, pour ne citer que les plus importants. Aménager un territoire "vide" (arides diraient certains) implique une véritable intégration dans le territoire national avec tout ce que cela sous-entend d'homogénéisation et de réduction des inégalités spatiales et par conséquent sociales. Dans un pays comme l'Egypte où l'Etat est le seul concepteur et maître d'oeuvre de l'aménagement du territoire, même s'il lui arrive d'en sous-traiter la réalisation finale à des grosses sociétés et à des investisseurs privés, on est en droit de penser que ce ne sont pas ces derniers ni même les populations déplacées qui sont susceptibles de créer tous les éléments d'intégration évoqués ci-dessus. C'est du reste ce qui s'est passé sur les nouvelles terres de Noubaryia, qui furent bonifiées pendant les années 60, 70 et 80, où des familles qui avaient, dans un premier temps, accepté de s'installer ont fini par les quitter à cause de l'isolement quasi total dans lequel ils étaient confinés. Cela risque de se reproduire ailleurs et cela constitue, à mon sens, la première menace qui pèse sur l'ensemble des projets de création de "nouvelles sociétés". L'objectif étant d'installer des populations et surtout de les maintenir loin de la vallée du Nil, la question qui se pose est celle de ce que les décideurs égyptiens envisagent en matière de plans d'accompagnement aux infrastructures projetées, susceptibles d'attirer et de maintenir sur place les populations, puisque c'est de leur existence et de leur cohérence que dépendra l'échec ou la réussite de l'ensemble de la politique d'aménagement du territoire. La question est ici celle de savoir si cette politique d'aménagement du territoire se fait selon une logique spatiale et territoriale cohérente ou s'il s'agit tout simplement d'une série de réalisations et de projets isolés et qui ne s'intègrent pas dans un projet d'ensemble. Mais là aussi, la réponse exigerait plus d'études et surtout plus de temps pour pouvoir en juger.

Frontières et grands travaux en Egypte

Nous avons vu que la construction du Haut Barrage d'Assouan est une conséquence directe de l'indépendance du Soudan et donc de la naissance d'une frontière à travers le cours du Nil au niveau du 22^e parallèle nord. La raison en était qu'il fallait éviter la situation grave où les Soudanais, désormais maîtres chez eux, soient tentés de se servir des eaux du Nil comme moyen de pression sur Le Caire.

Aujourd'hui le poids des frontières redevient un facteur important dans la définition des politiques d'aménagement du territoire en Egypte. Deux frontières en particulier semblent s'imposer : l'extrême est de la frontière entre le Soudan et l'Egypte, qui constitue un objet de conflit entre les deux Etats quant à l'appartenance de la région de Halayeb, et la frontière israélo-égyptienne qui impose à l'Egypte l'aménagement du

Sinaï comme priorité absolue. Dans les deux cas il s'agit pour l'Egypte d'intégrer définitivement le Sinaï et Halayeb dans le territoire national.

Pour ce qui est du Sinaï, dont les accords de paix signés entre Israël et l'Egypte reconnaissent la souveraineté de cette dernière, il s'agit de parachever l'intégration politique de cette vaste péninsule à la souveraineté nationale égyptienne. Ce processus se fait sur plusieurs étapes. La première a consisté, pendant les années 1980, à l'évacuation de cette partie du territoire par l'armée israélienne. La dernière portion de quelque hectares, Taba, est revenu à l'Egypte en 1988. Quoique soumise, par les accords de paix, à des réglementations particulières quant à la présence des militaires égyptiens, limitée en nombre, en armement et en déplacements, et quant aux déplacements des citoyens israéliens autorisés à circuler sans visa sur toute la côte est de cette péninsule, le Sinaï fait désormais partie intégrante et reconnue de l'espace de la souveraineté égyptienne. La seconde étape actuellement en cours consiste à développer des activités économiques dans le double objectif de répondre aux besoins des communautés bédouines vivant dans le Sinaï et de mettre en place une infrastructure touristique moderne qui attire déjà plusieurs centaines de milliers de touristes par an qui viennent y profiter du soleil et de la beauté exceptionnelle des sites de la Mer Rouge. Quant à la troisième étape elle consistera, comme développé ci-dessus, à créer une zone de peuplement durable destinée à recevoir plusieurs millions de personnes.

Par ailleurs, l'intégration nationale devrait permettre, selon les responsables égyptiens, une intégration du Sinaï dans l'espace économique régionale. Plusieurs projets agricoles, industriels et touristiques, dans le Sinaï, sont proposés dans le cadre des initiatives et négociations actuellement en cours entre les Israéliens et les différents Etats arabes dans la région, en plus de l'autorité de l'autonomie palestinienne. L'objectif, à long terme, est de faire de cette terre, restée longtemps "désertique", un carrefour international de développement, d'échanges et d'investissements sur les bords du canal de Suez et à mi-chemin entre l'Europe et l'Océan indien. Ceci devrait constituer, au niveau national, un solide et permanent pôle d'attraction tout comme le Nil l'a été pendant plusieurs milliers d'années.

Halayeb constitue un cas différent. Ni les problèmes ni le projet d'y être mis en œuvre ne sont comparables avec ceux du Sinaï. Il s'agit d'un territoire relativement réduit et dont la propriété est contestée par l'Egypte et le Soudan. Cet espace n'est pas sur un axe particulièrement important et, situé au milieu de l'immense désert qui s'étend le long de la Mer Rouge depuis le Canal de Suez et jusqu'aux frontières entre l'Erythrée et le Soudan, il ne présente aucun potentiel de développement local. Certes la région semble renfermer des richesses minières et pétrolières importantes. Mais si leur exploitation devient politiquement possible, par la résolution, dans un sens ou dans un autre, du conflit, Halayeb ne peut en espérer une dynamique de

développement et demeurerait vraisemblablement une zone d'extraction de matières premières ou, au mieux, pourrait devenir une station balnéaire. Son peuplement, qui se fera d'abord par la fixation des populations nomades, ne peut avoir pour objectif que l'affirmation de la souveraineté nationale. Sa position géographique éloignée des grands axes de communication régionaux, malgré le fait qu'elle soit sur les bords de la Mer Rouge, et du fait même qu'elle soit en même temps trop proche du Sinaï et d'Assouan sur la vallée du Nil, lui interdit de devenir un grand centre d'attraction de population et lui impose de rester à l'écart des grands projets d'aménagement du territoire.

*

En prenant la décision de construire le Haut barrage, Nasser n'avait certainement pas une vision précise mais certainement le rêve de l'ouverture qui s'opère actuellement de la carte de l'Egypte. Non encore soumis à l'urgence qui s'impose actuellement du fait de la croissance de la population et des changements de la carte géopolitique régionale, Nasser et ses conseillers ont transmis à leurs héritiers la représentation millénaire que l'Egypte était le Nil et seulement le Nil. Aujourd'hui les limites du Haut Barrage participent, de fait, au changement radical de cette représentation collective de l'espace du pays. Quel qu'en soit le résultat à moyen et à long terme, ce processus mental qui commence à s'exprimer sur le terrain est loin d'être une mince conséquence, évidemment positive, du Haut Barrage d'Assouan.

Le Caire
CEDEJ-Université Paris VIII
Septembre 1995

NASSER - 25 ANS
Peuples Méditerranéens n° 74-75
janvier - juin 1996
pp. 147 - 173

LA LETTRE ET LE CHIFFRE

**Le processus d'alphabétisation en Egypte durant la
période nassérienne**

FRANÇOIS IRETON

La période nassérienne à l'aune du néolibéralisme et du "développement humain"

On s'est souvent penché sur la question de savoir si le régime nassérien, dont l'un des principaux objectifs fut la mise en place d'un "welfare state", avait ou non - et si oui, dans quelle mesure et dans quels domaines - contribué à améliorer le niveau et les conditions de vie des populations urbaine et rurale de l'Egypte, ainsi qu'à réduire les inégalités de revenus et d'accès aux biens et services collectifs. Dans le domaine économique et s'agissant, par exemple, de la population rurale - et agricole en particulier - des études approfondies menées, vers la fin des années soixante-dix, par des économistes de renom (M. `Abd el Fadil, S. Radwan, I. Harik, A. Richard¹) ont apporté à ces questions des réponses

¹. Mahmoud `Abd El Fadil, *Development, income distribution and social change in rural Egypt (1952-1970), A study in the political economy of agrarian transition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; Samir Radwan, *Agrarian reform and rural poverty, Egypt, 1952-1975*, Genève, ILO, 1977 ; Iliya Harik, *Distribution of land, employment and income in rural Egypt*, Ithaca, New York, Center for International Studies, s.d. ; Alan Richard, *Egypt's agricultural*

plutôt positives, mais nuancées et d'ailleurs en partie contradictoires, selon les références théoriques, les méthodes et les sources employées¹. La fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt dix font figure de période "révisionniste", quant aux appréciations portées sur l'évolution, durant les "années Nasser", des revenus et niveaux de vie, ainsi que sur la résorption des inégalités. Pour reprendre le cas des campagnes, des études, dont certaines ne sont pas dénuées d'arrière pensées politiques et sont, à tout le moins, largement informées par les problématiques de la nouvelle orthodoxie libérale et dérégulatrice, montrent par exemple que, si les conditions de vie des populations paysannes se sont globalement légèrement améliorées de 1952 à 1970, d'une part, une ponction considérable a été effectuées sur leurs revenus, par le biais des cultures réglementées, de l'obligation de livraison de quotas et de l'achat de ces derniers par l'Etat aux producteurs à des prix fixés largement en dessous des cours mondiaux et, d'autre part, un nouveau système de différenciation s'est opéré au sein de la paysannerie, les paysans bénéficiant d'appuis divers et pouvant ainsi échapper aux cultures obligatoires - en produisant des fruits et légumes, par exemple - ayant accédé à des niveaux de revenus bien supérieurs à ceux du reste de la paysannerie². Si les travaux de réévaluation de ce qui est nommé, de façon assez inadéquate, "système nassérien", font essentiellement porter leurs critiques sur le domaine de l'économie, d'autres secteurs sont aussi touchés par elles. Il en est ainsi de l'instruction et de la santé; on ne nie pas (ce serait difficile) la mise en place massive d'équipements durant la période nassérienne, mais on décrit, souvent avec une complaisance suspecte et sans critères bien définis, un "échec" actuel global des appareils éducatif et sanitaire égyptiens, échec qui plongerait ses racines dans un système étatique tenu pour responsable de tous les maux et mis en place durant cette période; du même coup, par une sorte de jugement rétroactif, ces secteurs sont eux-mêmes perçus comme ayant été en crise dès l'ère

development, 1800-1980 ; technical and social change, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.

¹. Dès la première moitié des années soixante-dix, d'autres économistes - et en particulier Bent Hansen, excellent connaisseur de l'économie égyptienne - émettait les doutes les plus sévères sur la rationalité de la politique de l'Etat nassérien en matière agricole (voir Hansen (Bent), Nashashibi (Karim), *Foreign trade and economic development : Egypt*, New York, Columbia University Press, 1975).

². Cette ponction serait responsable du faible niveau d'investissement privé dans l'agriculture, lequel serait à son tour une des cause de la gravité du déficit alimentaire de l'Egypte durant la fin des années soixante-dix et les années quatre-vingt (l'étude la plus fouillée à ce sujet est celle de Dethier (Jean Jacques), *Trade, exchange rate and agricultural pricing policies in Egypt*, (2 tomes), Washington, The World Bank, 1989).

nassérienne, devenue à son tour "période noire". Il semble cependant que les critiques globales (on parle d'échec, de stagnation, tous domaines confondus) et dogmatiques (on postule, plus qu'on ne démontre, que toutes les évolutions connues par la société égyptienne de l'"époque nassérienne" sont liées à l'action étatique, laquelle, parce qu'étatique, ne peut qu'aboutir à l'"échec") l'emportent sur des interrogations instrumentées de concepts - mêmes normatifs - précisément définis (efficience, équité, égalité des chances, etc.) et sur l'examen méthodique de séries d'objets construits et mesurables¹.

Il a été récemment tenté, par un autre courant théorique et idéologique que celui qui mène ces réévaluations néolibérales - il s'agit du courant dit du "développement humain" - de mettre au point des outils synthétiques de mesure des situations socio-économiques et socioculturelles, dont il semblerait intéressant, en vue d'une démarche rigoureuse de réévaluation, de faire un usage rétrospectif, tout en soumettant ces tentatives à une critique épistémologique rigoureuse, le risque étant grand, dans ce type d'opérations, de commettre des anachronismes et de céder au nominalisme, l'emploi d'un même concept pour appréhender un phénomène sur la longue durée laissant croire que le phénomène mesuré n'a pas changé de nature au cours du temps². Quelques soient les critiques qui ont pu être portées contre l'indice visant à mesurer ce qu'on a dénommé, ces dernières années, le "développement humain" (indice calculé par l'UNDP et donné, pour chaque pays, par les rapports annuels sur le "Développement Humain dans le Monde"), il n'est guère contestable que cet indice permet, mieux que le PIB *per capita*, d'établir un bilan global comparatif de la situation physiologique, socio-économique et socioculturelle des habitants de différentes entités territoriales (nationales, en l'occurrence, dans les travaux de l'UNDP). C'est dans cette perspective que l'Institut National de la Planification égyptien a publié récemment un rapport³ - qui a nécessité la construction, sur des bases méthodologiques rigoureuses, d'une vaste batterie d'indicateurs - fournissant des informations tour à tour synthétiques et détaillées sur les niveaux de "développement humain" des différentes provinces (*muhâfazât*) d'Egypte, en tenant

1. Il est des exceptions à ces critiques à l'emporte-pièce. Pour être sévère, celle de Bent Hansen n'en est pas moins opérée en fonction de concepts tant normatifs que descriptifs soigneusement définis et sur la base de la mise en séries de riches matériaux empiriques.

2. Voir la critique de Marchand (Olivier), Thélot (Claude), *Deux siècles de travail en France*, Paris, INSEE, 1991, par F. Weber, Ch. Topalov, A. Derosières, E. Brian et B. Lepetit, dans un dossier "Questions sur l'anachronisme des séries longues", *Genèse*, n°9, octobre 1992, pp. 90-119, dossier qui contient une réponse des auteurs.

3. Egypt, *Human Development Report 1994*, Le Caire, Institute of National Planning, 1994.

compte de leur composantes urbaine et rurale et en distinguant leurs populations masculine et féminine. Cet ensemble de données standardisées permet d'aborder, dans un grand nombre de domaines et sur la base de mesures relativement fiables, le problème des inégalités socio-économiques et socioculturelles régionales et, *croisées avec ces dernières*, des inégalités entre genres et entre villes et campagnes.

La richesse du tableau ainsi élaboré, liée à la grande variété des indicateurs pris en compte, a cependant pour contrepartie négative l'absence de possibilité d'appréhension dynamique des phénomènes étudiés. Il n'est guère nécessaire de s'appesantir sur les inconvénients d'une comparaison purement synchronique des situations régionales; dans ce cadre, en effet, le caractère durable ou transitoire de ces dernières demeure inconnu, ainsi que l'évolution des inégalités entre fractions du territoire. Il faut par contre souligner le fait que le maillage retenu, celui des provinces, s'il a le mérite de constituer un premier niveau de désagrégation spatiale au sein d'un pays trop souvent postulé comme géographiquement homogène sur les plans socio-économiques et socioculturels, ne fait guère l'objet d'interrogations et est habituellement pris comme allant de soi. Faute de tenter d'appréhender les phénomènes à travers un maillage plus fin (celui des districts, *markaz*, par exemple), l'on est guère en mesure de connaître le degré d'homogénéité interne des provinces; or il semble que le cadre de ces dernières masque souvent des différenciations socio-spatiales qui dessinent une tout autre géographie que celle que la seule prise en compte de leurs limites administratives permet de mettre à jour¹. Face à cette double insuffisance, historique et géographique, il semble raisonnable de procéder par étapes : s'agissant des indicateurs socio-économiques et socioculturels, il faut d'abord construire - et exploiter - des séries temporelles concernant les populations d'entités territoriales relevant de différentes échelles, en passant des maillages les plus larges aux plus fins et en tentant la reconstitution de séries les plus longues possibles, selon ce que permettent les sources disponibles, d'une part, ainsi que le degré d'homogénéité, à travers le temps, des catégories retenues par les institutions statistiques et l'évolution du

¹. L'on ne méconnaît pas le fait qu'à son tour, l'homogénéité interne des districts fasse problème, rendant nécessaire la descente à un niveau de maillage encore inférieur, celui de la commune ; l'on adopte simplement ici une position "pragmatique", dictée à la fois par la "maniabilité" du maillage retenu (150 unités territoriales, divisées en secteur urbain - le chef-lieu du district - et secteur rural - les autres communes du district), par la taille, géographique et démographique, des mailles (220 km² - soit un carré de 15 km de côtés - et 250000 habitants en moyenne, en 1986) et par le fait que ces entités sont les plus petites à l'échelle desquelles l'on dispose - pour quelques variables seulement - de tableaux croisés de données statistiques (principalement dans les résultats des recensements de population).

nombre et des limites géographiques des provinces, d'autre part¹. Par ailleurs, le niveau provincial, de par l'état des sources, se prête bien à la construction de séries temporelles d'indicateurs complexes, produits du croisement de plusieurs indicateurs simples (la variable mesurée étant croisée par des variables de base du type : genre, âge, "milieu" (urbain ou rural) de résidence, catégorie socioprofessionnelle et religion, etc.).

La mesure de l'alphabétisation : exigences et problèmes

Or il se trouve que, parmi les indicateurs de base retenus pour la confection de l'indice synthétique de "développement humain", il en est un, fondamental, le niveau d'alphabétisation des plus de quinze ans, pour lequel les données statistiques égyptiennes permettent la construction de séries temporelles intégrant son croisement avec certaines des variables de bases qui viennent d'être citées. C'est à une première exploration de la dynamique des taux d'alphabétisation et de leurs inégalités, dans quelques grandes entités géographiques de l'Egypte et selon le genre et le "milieu" (urbain ou rural), que sera consacrée la note qui suit, l'accent étant mis sur la période nassérienne, qui sera comparée sous ce rapport avec la période précédente (deuxième moitié de l'entre-deux guerre et période de la seconde guerre mondiale)². A une préoccupation de mesure du rythme du processus d'alphabétisation en Egypte, s'ajoute donc celle de la mesure *croisée* de l'ampleur et de l'évolution des inégalités régionales, de "milieu" et de genre qui, à la fois, se révèlent dans ce processus et sont (re)produites, voir amplifiées par lui. L'on s'interrogera en particulier sur l'ampleur de ces inégalités lors de l'accession des officiers libres au pouvoir et sur le fait de savoir si la période nassérienne a vu un rééquilibrage du niveau d'alphabétisation s'effectuer, selon la région, le

1. Concernant l'Egypte, les sources statistiques sont d'une telle richesse que de très nombreuses séries temporelles d'indicateurs démographiques, économiques, socio-économiques et socioculturels ont été élaborées, le plus souvent au niveau national. Certaines l'ont été au niveau des provinces mais il n'en est pratiquement aucune élaborée à des niveaux plus désagrégés, ceux des districts (markaz), ou des communes (nahiya), à l'exception de séries démographiques simples (effectifs de population). Les quelques études à base statistique appréhendant leur objet au maillage de l'ensemble des districts du territoire égyptien sont toutes synchroniques (voir, par exemple, Nader Fergany, "Profils de la pauvreté et du chômage en Egypte au niveau des unités administratives", *Egypte/Monde Arabe*, n°12-13, 4ème trim. 1992-1er trim. 1993, pp. 197-212, revue éditée par les CEDEJ, Le Caire).

2. L'on abordera plus loin les raisons, en partie techniques, qui ont guidé le choix des limites de cette période de comparaison.

"milieu" et genre, si des "rattrapages" se sont produits - tout se passant comme si des mesures de justice spatiale visant à la "compensation des handicaps" par "discrimination positive" avaient alors été à l'oeuvre - ou si, au contraire, les disparités régionales, de milieu de résidence et de genre se sont maintenues, voir accentuées.

Le type de préoccupations retenues étant globalement circonscrit, il faut insister sur le fait qu'il s'agit ici - en saisissant l'occasion d'une interrogation sur l'ampleur des transformations connues, sous la période nassérienne, par une variable socioculturelle fondamentale - d'ouvrir un chantier, celui de l'analyse de "cent ans d'alphabétisation en Egypte"¹. La première phase du travail est de pure description, mais de description instrumentée, et vise la mesure rigoureuse du processus, en intégrant toutes les variables susceptibles d'éclairer ses spécifications, géographiques, socio-économiques et socioculturelles; elle s'appuie sur un matériau unique, les données statistiques procurées par les recensements de population, parmi lesquelles on a sélectionné celles dont la présentation, dans les volumes de résultats publiés, permet de répondre adéquatement aux exigences minimales de *croisement de variables* posées plus haut. L'histoire de la statistique de l'alphabétisation et des niveaux d'instruction atteints par différents segments de la population est celle de l'élargissement progressif des matériaux récoltés lors des recensements, des variations et de la complexification des catégories qui les organisent, ainsi que de la variété des croisements effectués, dans la présentation des résultats, entre les indicateurs concernant l'éducation et d'autres variables; cette histoire est en elle-même révélatrice de l'extension des phénomènes analysés et de l'importance croissante qu'ils prirent aux yeux de l'Etat et d'une partie de l'opinion². Elle ne sera que brièvement esquissée ici, afin de montrer la place que tiennent, parmi les informations existantes, les matériaux sélectionnés.

Recensements de population et statistiques de l'alphabétisation

Il est tout à fait remarquable que dès le recensement de 1897 et dans tous ceux, sans exception, qui lui succédèrent, des données sur les effectifs d'alphabétisés selon le genre soient disponibles, et ceci au

1. Et ultérieurement, d'analyser 100 ans d'instruction, en en considérant tous les niveaux, de l'enseignement primaire à l'enseignement supérieur.

2. En plus des informations statistiques portant sur les niveaux d'alphabétisation et d'instruction, toutes entières présentées dans les résultats des recensements de population, une statistique scolaire s'est développée, qui a fait l'objet de la publication d'un Annuaire statistique de l'Instruction Publique, publié depuis le début des années vingt par le Ministère de l'Instruction publique.

maillage géo-administratif le plus fin, celui de toutes les communes d'Egypte, rurales comme urbaines (et à celui des plus petites unités administratives internes de ces dernières, les *shiyâkha*-s). Le seul "défaut" essentiel de ces données, au regard des exigences minimales requises par l'analyse de l'alphabétisation, est l'absence de répartition de la population alphabétisée des communes par catégories âge, information qui, seule, renseigne sur la dynamique fine du processus étudié¹. Parmi les résultats du recensement suivant, celui de 1907, figure un tableau donnant les effectifs d'illettrés et d'alphabétisés par genres et districts, avec pour la première fois une distinction de classes d'âge². En 1917, le même type de tableau est reconduit³. La ventilation de la population par district et par cohortes d'âge est cependant négativement compensée, comme c'était le cas au recensement précédent, par l'absence de distinction, au sein de chaque district, entre populations urbaine et rurale⁴. Or cette absence rend difficile l'appréhension de la dynamique de l'alphabétisation, puisqu'elle entraîne l'impossibilité d'étudier un type important de différentiel apparaissant dans ce processus; ce dernier est en effet très lié, non

1. Le classement des communes en chef-lieu de district et "autres communes" fait que le croisement des effectifs d'alphabétisés par la variable "milieu de résidence" est effectuable. Seul manque donc, à l'échelle communale, le croisement par l'âge (la répartition par âge de l'ensemble de la population communale de chaque genre ne figure dans les résultats de recensement qu'à partir de 1927).

2. Résultats du recensement de 1907 (en arabe), tableau n°11, pp. 123-141, avec classes d'âge quinquennales de 0 à 20 ans, puis classe de l'ensemble des plus de 20 ans.

3. Résultats du recensement de 1917, volume 2, tableau n°15, pp. 558-565, avec classes d'âge quinquennales de 5 à 9 ans, puis décennales de 10 à 59 ans et ensemble des 60 ans et plus.

4. Rappelons que la population urbaine d'un district est la population du seul chef-lieu de ce dernier, à de très rares exceptions près; la population rurale est composée de celle des autres communes du district. Ces définitions sont donc administratives mais - le problème des communes périurbaines mis à part (formellement rurales mais réellement urbaines) - se révèlent assez adéquates, dans la mesure où l'accession d'une commune (en général un gros village ou un "bourg") au rang de ville, en tant que chef-lieu de district, s'accompagne de l'implantation d'un certain nombre d'équipements, tant administratifs qu'éducatifs et sanitaires qui distinguent alors nettement cette commune urbaine des autres, restées rurales (bien évidemment, il y a un double décalage temporel, d'une part entre l'accession administrative d'une commune rurale au rang de ville et l'entrée en fonction de ces équipements et d'autre part, entre cette dernière et sa traduction dans des "effets sociaux" mesurables: la réduction de la mortalité ou l'élévation de l'alphabétisation et des niveaux d'instruction, par exemple.

seulement à l'implantation d'équipements scolaires (ceux qui permettent l'alphabétisation étaient présents, au moins sous la forme traditionnelle de l'école coranique (*kuttâb*), dans presque toutes les communes rurales, dès les années 1880¹), mais encore à tout un ensemble de conditions socioculturelles favorisées par le milieu urbain. En fait, ce n'est qu'en 1927 que le recensement de population fournit un tableau² répondant quasi idéalement aux exigences que l'on s'est fixé : ce tableau est le plus complexe et complet de l'histoire de la statistique égyptienne de l'alphabétisation, puisqu'il comporte, pour chaque district - lorsque le chef-lieu de ce dernier a le statut de *bandar* - une distinction des populations urbaine (i.e. du *bandar*) et rurale (du reste du *markaz*), qui vient s'ajouter au croisement des effectifs d'analphabètes et d'alphabétisés en fonction de leur genre, de leur classe d'âge et de leur religion³; seule manque ici la prise en compte de ce qui renverrait à une catégorie socioprofessionnelle pour que l'on parvienne, du point de vue de la recherche proposée, au "tableau idéal"⁴. La cohorte fermée la plus âgée, celle des 40-49 ans, permet d'appréhender des individus nés entre 1877 et 1887 (et dont l'alphabétisation a pu commencer - à l'âge de six ans - entre 1883 et 1889); ces tableaux constituent donc un des matériaux de choix. Par ailleurs, c'est au recensement de 1927 que sont publiées, pour la première fois, deux tableaux d'intérêt primordial : d'une part, un tableau donnant, à l'échelle des provinces et par classes d'âge, les effectifs de population de chaque genre, ayant atteint différents niveaux d'instruction⁵, d'autre part, un tableau, à la même échelle géo-

1. Voir la Statistique de l'Egypte, (en deux tomes) publiée en 1882 par Amici Bey pour les années 1874-1880, qui donne des statistiques scolaires très complètes.

2. Il s'agit, dans chaque volume de résultats par province, du tableau n°6.

3. Les classes d'âge sont ainsi construites : moins de 10 ans, classes décennales de 10 à 49 ans, 50 ans et plus ; la nomenclature des religions est très précise : musulmans/juifs/chrétiens ; parmi ces derniers, la dichotomie coptes/non coptes est croisée avec la trichotomie orthodoxes/catholiques/protestants.

4. En fait, l'esquisse de ce que l'on pourrait nommer "catégorie socioprofessionnelle" apparaît dans les résultats du recensement de 1927 (tableau 11 des volumes de résultats par province) ; elle est obtenue par croisement d'une nomenclature de branches économiques avec une nomenclature de professions personnelles (pour ces questions, voir le mémoire inédit de stage ENSAE d'Emmanuel Didier : Les nomenclatures d'activités dans les recensements égyptiens de 1907, 1917 et 1927, ENSAE, juillet-septembre 1994). La variable complexe ainsi obtenue n'est cependant croisée avec aucune autre variable socio-économique ou culturelle.

5. Tomes des résultats du recensement par province, tableaux n°13. Les classes d'âge sont les suivantes : moins de 10 ans, 10-14, 15-19, puis tranches décennales jusqu'à 59 ans, enfin 60 ans et plus. Les niveaux d'instruction sont :

administrative, croisant des effectifs de population active (les deux genres confondus) selon le niveau d'instruction et le secteur d'activités¹. Le recensement de 1927 constitue donc, par ses innovations, une étape capitale dans la statistique de l'alphabétisation et des niveaux d'instruction; ces innovations répondent aux préoccupations de l'Etat et des élites de l'époque, en matière de système éducatif. La Constitution de 1923, dans son article 19, stipule en effet que "l'instruction élémentaire est obligatoire pour les jeunes égyptiens des deux sexes" et qu'"elle est gratuite dans les *makâtib* publics"². Les volumes de résultats de deux recensements suivant, ceux de 1937 et 1947, ne comportent, concernant le thème étudié, que très peu d'innovations; ils présentent deux tableaux de données concernant l'alphabétisation et l'instruction à l'échelle des provinces (sans distinction entre populations urbaine et rurale), hérités de 1927 et désormais classiques : l'un croise les effectifs d'habitants de 5 ans et plus selon le genre, l'âge et le niveau d'instruction, l'autre les effectifs d'actifs selon le type d'activité et le niveau d'instruction³. Ce n'est que dans les résultats des trois derniers recensements exhaustifs de population (1960, 1976, 1986) que figurent des tableaux ventilant, à l'échelle des districts, la population masculine et féminine de 10 ans et plus selon le niveau d'alphabétisation et de diplôme d'une part et l'âge, par cohortes quinquennales, d'autre part⁴; mais la distinction entre

diplômé du primaire, du secondaire, du supérieur, autres diplômes égyptiens et diplômes étrangers. Ce tableau ne dichotomise malheureusement pas la population selon la nature urbaine ou rurale de son "milieu" de résidence.

¹. Tomes des résultats du recensement par province, tableaux n° 10. Les catégories de diplômes retenues sont celles données dans la note précédente ; la nomenclature d'activité comporte 44 postes (voir la référence bibliographique citée dans l'avant dernière note).

². Je remercie Iman Farag, chercheuse au CEDEJ, d'avoir attiré mon attention sur ce point.

³. Tomes des résultats du recensement par province : 1937, respectivement tableaux n°14 et 10 ; 1947, tableaux n° 15,b et 16. En 1937, par tranches d'âge quinquennales de 5 à 19 ans, puis décennales de 20 à 59 ans ; en 1947 généralisation de la tranche d'âge quinquennale. En plus de la dichotomie analphabète/alphabétisé (modalité divisée, au tableau n°15,b de 1947, en "lit et écrit"/"lit seulement"), ces quatre tableaux présentent trois niveaux d'instruction (inférieur à moyen, moyen, supérieur).

⁴. Tomes des résultats des recensements par province : en 1960, tableau n° 65 (avec, comme en 1927, distinction entre population urbaine et rurale uniquement lorsque le chef-lieu de district a le statut de bandar; niveau d'instruction à dix modalités : illettré, lit seulement, lit et écrit, niveaux inférieur à moyen, moyen, supérieur à moyen et inférieur à universitaire, premier degré universitaire (équivalent de la "maîtrise" française), diplôme (équivalent du DEA), magister (équivalent de l'ex thèse de "troisième cycle"), doctorat) ; en

secteurs urbain et rural de chaque district n'est systématiquement présente qu'au recensement de 1986, ce qui se traduit par la présence, dans les résultats de ce dernier, d'un ensemble de quelques 350 tableaux de secteurs¹. Ces derniers constituent donc les seuls matériaux "idéaux" - selon les exigences exprimées plus haut - dont on dispose, parmi tous ceux que cette brève histoire de la statistique des niveaux d'instruction a permis de repérer; l'on a par ailleurs l'opportunité de relier ces tableaux à leurs homologues des recensements de 1960 et de 1927, lorsque l'appariement est possible².

Méthodes de mesure et mesures de la méthode

C'est donc sur les données de 1986 qu'il a semblé utile de travailler dans un premier temps (et ces dernières seront quasiment les seules prises en compte dans cette note exploratoire). Le problème technique maintenant posé est le suivant : peut-on, sur la base des seuls effectifs d'alphabétisés des différentes cohortes d'âge appréhendées au recensement de 1986, reconstituer le processus d'alphabétisation connu par les habitants des entités géographiques retenues, sur une période dont la borne finale sera placée juste après la fin du régime nassérien et la borne initiale fixée à une date précédant la Révolution de 1952 (borne intermédiaire) d'un intervalle de temps égal à la durée de ce régime ? Pour des raisons techniques (la présence au recensement de cohortes définies par des intervalles d'âge quinquennaux), ces trois bornes ne seront pas ponctuelles mais constituées de séries de cinq années, soit - idéalement - 1922-26, 1947-51 et 1972-76³. La période de cinquante ans ainsi délimitée sera scindée en deux sous-périodes

1976, tableau n°17 (les seules villes faisant l'objet d'un tableau séparé sont les capitales de province ; niveau d'instruction à dix modalités : les mêmes qu'en 1960, sauf "lit seulement", mais avec, en plus, "primaire complet") ; en 1986, tableau n°22 (mêmes modalités de niveaux d'instruction qu'en 1976).

¹. Soit environs 150 districts bisectoriels et 50 arrondissements uniquement urbains (qism).

². Rappelons qu'à ces deux dates l'on dispose, pour certains districts, d'une distinction entre secteurs urbain et rural (cf. supra et avant-dernière note). La mise en série temporelle des trois ensembles de tableaux suppose un ajustement qui implique, d'une part, que les données de 1986 des secteurs urbains et ruraux des districts au sein desquels cette dernière distinction n'a pas été établie en 1927 et 1960 soient réagréguées et, d'autre part, que le soient également les données concernant les districts qui, à l'un des deux derniers recensements, sont issus de la partition d'un même district du recensement précédent.

³. Tous les ensembles quinquennaux cités ici seront définis par leur première et leur dernière année, ces deux années étant ainsi intégralement comprises.

égales, le processus d'alphabétisation connu par l'Egypte durant la seconde, correspondant à l'ère nassérienne, pouvant ainsi faire l'objet d'une comparaison avec celui que connut la première. Pour ce faire, on rapprochera les taux d'alphabétisation caractérisant, au recensement de 1986, les cohortes potentiellement entrées à l'école primaire - à l'âge de six ans, en considérant le seul système "moderne" d'éducation - durant les trois séries de cinq années données plus haut. Sachant que l'on considère habituellement que l'état d'analphabétisme et son contraire sont quasi définitifs après l'âge de quinze ans¹, ce sont donc, au même recensement, les taux d'alphabétisation des cohortes suivantes qui seront pris en compte : celui des 15-19 ans en 1986 (individus nés durant les années 1967-71, potentiellement entrés dans l'enseignement primaire durant les années 1973-77 et définitivement alphabétisés ou analphabètes au moment du recensement), celui de la cohorte des 40-44 ans en 1986 (nés en 1942-46 et potentiellement scolarisés en 1948-52) et enfin celui de la cohorte des 65-69 ans à la même date (nés en 1917-21 et potentiellement scolarisés en 1923-27)².

Un ensemble de critiques peut être formulé contre la méthode employée ici, qui consiste à tirer du taux d'alphabétisation contemporain d'une cohorte (celle des 65-69 ans par exemple, pour prendre la plus âgée) appréhendée dans une maille géographique donnée, une donnée renseignant sur un processus intervenu, dans la même maille, lorsque ses membres avaient de 6 à 15 ans (soit 50 ans - au minimum - et 63 ans - au maximum - auparavant, dans l'exemple choisi). Or, plusieurs phénomènes peuvent venir invalider cette tentative : ce sont principalement la mortalité différentielle, les migrations et les fluctuations des déclarations concernant un même individu, d'un recensement à un autre. Les analphabètes étant davantage issus que les alphabétisés des strates sociales connaissant les conditions de vie les plus dures, ont

1. Ceci n'est bien sûr vrai qu'en l'absence de campagne massive d'alphabétisation des adultes, absence qui caractérise - on osera dire "malheureusement" - l'Egypte de la période considérée (ce qui ne veut pas dire que des campagnes très localisées n'aient pas été organisées et n'aient pas porté de fruits).

2. Les trois cohortes formées des individus âgés de 15-19, 40-44 et 65-69 ans en 1986 seront aussi désignées comme les "générations "1919", "1944" et "1969", par référence aux dates médianes des cinq années possibles de naissance des membres de chaque cohorte (le recensement de 1986 ayant eu lieu à la fin novembre, à un mois près ces derniers, dans leur totalité, sont réellement nés durant l'une de ces cinq années). On remarquera en outre que les trois périodes quinquennales de scolarisation potentielle que la structure des données du recensement oblige à prendre en compte sont postposées d'un an par rapport à celles définies plus haut comme "idéales", ce qui n'est guère dommageable.

probablement une moindre espérance de vie que ces derniers. L'on pourrait donc raisonnablement supposer que le taux d'alphabétisation d'une génération s'élève au fur et à mesure du vieillissement de cette dernière, par l'effet de l'évolution de sa structure interne, bien que, malheureusement, aucune étude de démographie sociale n'ait été menée en Egypte sur ce sujet, qui puisse venir confirmer ou infirmer cette hypothèse. Par ailleurs - et ce phénomène a probablement des effets beaucoup plus massifs que le précédent - la population des mailles géographiques, à quelque échelle qu'elles soient appréhendées, ne constituent en aucun cas une population fermée. Certaines mailles voient les plus diplômés d'entre leurs habitants émigrer, d'autres perdent leur surplus de main d'oeuvre la moins qualifiée (paysans sans terres, par exemple) : dans les premières, une génération voit son taux d'alphabétisation décroître en vieillissant et dans les secondes le processus contraire se produit, cependant que dans les zones d'accueil le premier type de flux vient renforcer le taux d'alphabétisation des générations concernées et le second type l'affaiblir. Or si les résultats des deux derniers recensements (ceux de 1976 et 1986) présentent des données concernant le niveau d'instruction, à la date du recensement, des différentes cohortes d'âge d'immigrants survivant dans une province, ces données ne permettent en fait pas de connaître la distribution des niveaux d'instruction des différentes générations d'immigrés venus dans une province ni, à plus forte raison, d'émigrés partis d'une province¹. Il est donc impossible de

¹. Les résultats des deux recensements exhaustifs de 1976 et 1986 ne présentent aucune donnée sur les niveaux d'instruction des différentes générations d'émigrés de chaque province. Par contre il existe un tableau (n° 49 des résultats par province sur échantillon en 1986, et n°17 du tome donnant pour chaque province les résultats du recensement de 1976 concernant la fécondité et les migrations) croisant, pour chaque secteur urbain ou rural de la province d'arrivée, l'âge au recensement des immigrants (de 10 ans et plus) de chaque genre, par leur niveau d'instruction et la durée de leur séjour dans le secteur urbain ou rural de la province de résidence. Des informations sembleraient donc disponibles sur la distribution des niveaux d'instruction des différentes cohortes d'immigrants dans le secteur examiné ; il n'en est malheureusement rien, dans la mesure où sont en fait agrégés dans ces tableaux les migrants venus des autres provinces (et de l'autre secteur de la même province) et les migrants ayant changé de commune de résidence à l'intérieur même du secteur. Or ces derniers sont, dans les secteurs ruraux des provinces, toujours largement majoritaires. Le tableau perd donc toute utilité pour l'analyse proposée ici. Il faut par ailleurs noter qu'il n'existe aucun tableau de ce type concernant les districts ; or, dans le cadre de ce maillage plus serré, la proportion de migrants est évidemment plus importante que dans celui plus large des provinces. Ce qui fait que les taux d'alphabétisation des cohortes des districts sont plus influencés par les phénomènes migratoires que ceux des

savoir en quoi l'émigration de chaque maille et l'immigration dans chacune d'elles ont contribué à produire le taux d'alphabétisation mesuré au recensement et caractérisant chaque génération de résidents de cette maille¹.

Enfin, un troisième facteur vient limiter les possibilités d'utilisation de données caractérisant une cohorte au recensement en vue de mesurer un processus qu'elle a connu dans un passé plus ou moins lointain : il s'agit des fluctuations de déclaration d'alphabétisation faites au sujet d'un même individu, par lui même ou par un autre, à différents recensements. De deux choses l'une : ou ces erreurs sont aléatoires, se distribuent, dans chaque cohorte et pour chaque genre, de manière à peu près équilibrée entre la sous-déclaration et la sur-déclaration et il n'est pas besoin de s'en soucier; ou ces erreurs sont systématiques et il faut dégager l'importance et la cause du biais qui vient fausser la mesure, pour tenter de réajuster les données. Mais d'abord, qui déclare quoi ? S'agissant de la cohorte des 15-19 ans des deux genres, la déclaration est effectuée à l'agent recenseur par le chef de famille; s'agissant des femmes des deux autres cohortes, la déclaration est le plus souvent faite par leur époux, qui est le chef de famille, si elles ne sont ni célibataires, ni veuves, ni divorcées; seuls les hommes de ces deux cohortes, ainsi que les femmes chef de ménages, déclarent eux(elles)-mêmes leur niveau d'instruction. Et de plus, que déclare-t-on ? Le fait d'avoir *appris* à lire et à écrire? d'*avoir su* lire et écrire ? de *pratiquer* toujours couramment au moment de l'enquête des formes de lecture et d'écriture? Si ces questions ne se posent guère pour les individus qui déclarent des niveaux d'instruction égaux ou supérieur à l'équivalent du premier cycle de l'enseignement secondaire français (qui, en Egypte, est dit "cycle préparatoire"), elles méritent par contre de retenir l'attention lorsqu'il s'agit de ceux qui ont accompli une scolarité primaire complète mais ne sont pas allés plus loin et, à plus forte raison, de ceux qui déclarent ou sont déclarés savoir lire et écrire sans avoir terminé leur cycle de scolarité primaire (sachant que, parmi ceux-là, certains ont été scolarisés pendant quatre ou cinq ans et d'autres ont abandonné l'école plus tôt en cours de scolarité)². Par ailleurs, si la mesure de l'accès

cohortes des provinces. Ce n'est, quant cela est possible, que par la comparaison des taux d'alphabétisation des mêmes générations à des recensements différents que ces influences pourront être en partie détectées.

¹. Comme il est dit dans la note précédente, la comparaison des taux d'alphabétisation des mêmes générations à des recensements successifs peut en partie pallier cette impossibilité.

². Jusqu'en 1956, la durée de l'enseignement primaire était de cinq ans ; à cette date elle passa à six ans (pour repasser à cinq ans dans les dernières années). Au recensement de 1986, et pour ne retenir que les cohortes prises en compte ici, au niveau national, parmi les 15-19 ans masculins, 26% sont déclarés illettrés, 10% comme lisant et écrivant sans avoir terminé le primaire,

différentiel à l'enseignement primaire, du niveau d'acquisition des compétences de bases qui y sont acquises et des abandons en cours de scolarité ont fait l'objet d'un certain nombre d'enquêtes¹, l'"illettrisme", dont la découverte est récente dans les pays européens, n'a pas encore fait l'objet d'études systématiques en Egypte. En l'absence de possibilité d'en savoir plus sur ce que recouvre, en terme de compétences et de pratiques réelles, les modalités "sait lire et écrire" et "cycle primaire complet", l'on se contentera de considérer que les taux d'alphabétisation donnés constituent des maxima. Faut-il enfin rappeler que si, sur le plan des compétences techniques qu'elle suppose acquises par l'alphabétisé, la notion de "savoir lire et écrire" peut être considérée comme renvoyant à une constante, sur un laps de temps relativement court (ici une soixantaine d'année au plus) et dans le contexte d'une culture écrite donnée, par contre la réalité sociale qu'elle recouvre, en terme de qualification reconnue, de statut social conféré à l'alphabétisé et d'utilisation de ses compétences, a considérablement variée en un peu plus d'un demi siècle, et ceci d'abord du fait l'augmentation du taux d'alphabétisation lui-même.

Il n'est donc actuellement - de par la structure des sources et faute de travaux plus nombreux menés sur le processus étudié - que peu de moyens d'estimer séparément l'importance des trois facteurs de distorsion entre les taux d'alphabétisation des individus formant les générations "1919" et "1944", saisies à 40-44 et 65-69 ans dans leur maille de résidence au dernier recensement et les taux qui caractérisaient les individus des mêmes générations résidant dans la même maille lorsque ces dernières avaient 15-19 ans. Il est cependant possible de se livrer à une opération qui permet d'estimer

14% comme ayant accompli un primaire complet sans aller plus loin ; pour les 15-19 ans féminins les proportions sont respectivement de 44%, 8% et 10% ; pour les 40-44 ans masculins : 47%, 24% et 2%, féminins : 80%, 10% et 1,2% ; pour les 65-69 ans masculins : 66%, 24% et 2,2%, féminins : 93%, 5% et 0,7%. On le constate, le poids des deux catégories posant problème ("sait lire et écrire, primaire non terminé" et "primaire terminé sans poursuite de la scolarité") varie selon le sexe et la cohorte et est particulièrement important chez les hommes des trois cohortes (autour de 25%) et chez les filles de 15-19 ans (18%).

¹. Les meilleures études sur ces thèmes ne sont pas menées par l'Université ou les organismes officiels de recherches mais par Nader Fergany et son équipe, au sein du bureau d'étude qu'il dirige, "Almishkat" et qui a publié récemment (août 1994) un rapport d'étude pour l'UNICEF : Survey of access to primary education and acquisition of basic literacy skills in three governorates in Egypte. Les résultats d'un test de compétence en lecture et écriture passé à un échantillon représentatif de 10-17 ans ayant accompli une scolarité primaire complète donnent un score moyen de 55% des points pour les garçons et de 57% pour les filles.

approximativement et globalement l'influence de ces trois facteurs : il suffit pour cela de mesurer, dans une maille donnée, les taux d'alphabétisation des cohortes formées des résidents de 65-69 et 40-44 ans au recensement de 1986 et de les comparer à ceux mesurés respectivement cinquante et vingt-cinq années auparavant dans la même maille et concernant les résidents alors âgés de 15-19 ans; il n'est que de choisir, pour ce faire, les recensements *ad hoc*. Or la cohorte des 15-19 ans au recensement de 1937 correspondait aux individus nés de 1918 à 1922 et celle des mêmes âges au recensement de 1960 à ceux nés de 1941 à 1945¹. Au niveau national, s'agissant des hommes, l'on constate que les taux d'alphabétisation de la génération "1919" mesurés aux recensements de 1960 et 1986 sont très proches : respectivement 35 et 37 % et se confondent dans le cas de la génération "1944" au niveau de 52%; par contre le taux donné par le recensement de 1937 caractérisant les 15-19 ans de la génération "1919" se situe loin en dessous de ceux qui viennent d'être indiqués, à 22%. Compte tenu du fait qu'on se situe ici au niveau national et que la population correspondante peut être considérée comme fermée (il n'y avait pratiquement pas à cette époque de migrations vers ou de l'étranger), prendre ce taux "au pied du chiffre" signifierait qu'en 23 années, en passant de l'âge de 18 à celui de 41 ans, la génération masculine "1919" aurait connu une surmortalité assez effrayante d'analphabètes, ce qui semble peu plausible, et rend probable une sous-déclaration de l'alphabétisation masculine en 1937. S'agissant des femmes, les taux caractérisant la génération "1919" aux trois recensements se confondent, au niveau très bas, il est vrai, de 8% et la génération "1944" se verrait alphabétisée à 27% à l'âge de 15-19 ans (au recensement de 1960) et à seulement 20% à celui de 40-44 ans (en 1986). Dans ce dernier cas, la surmortalité entre ces deux âges aurait affectée massivement les femmes alphabétisées, ce qui est également peu plausible; il faut donc faire les hypothèses - sans qu'il soit possible de savoir quelle est la bonne - soit d'une forte sur-déclaration de l'alphabétisation féminine en 1960, soit d'une forte sous-déclaration en

1. Les générations dont on compare le taux d'alphabétisation à deux recensements ne sont ainsi pas tout à fait les mêmes (elles ne comportent que trois années de naissance sur cinq en commun) : 1918-22 (au recensement de 1937) contre 1917-21 (au recensement de 1986) pour la plus ancienne et 1941-45 (au recensement de 1960) contre 1942-46 (au recensement de 1986) pour la génération médiane. Ce décalage d'un an (de sens inverse, selon la génération) ne peut avoir de conséquences pour ce qui est de l'estimation de la distorsion étudiée ici. On notera qu'il est également possible de prendre en compte, au recensement de 1960, le taux d'alphabétisation de ceux qui avaient alors 40-44 ans (génération 1916-1920), génération décalée d'un an par rapport à la cohorte des 65-69 ans en 1986, pour laquelle trois taux d'alphabétisation successifs sont ainsi disponibles.

1986, soit encore d'un mixte des deux - mais atténuées. Dans la présentation des résultats des recensements de 1937 et de 1960, la distinction entre populations urbaine et rurale étant, on l'a vu, respectivement inexistante et non systématique, il n'est pas possible d'effectuer la comparaison des taux d'alphabétisation des mêmes générations aux différents recensements sur la base d'entités géographiques qui prennent en compte cette distinction; on se contentera donc de l'effectuer à partir de trois grandes subdivisions : les gouvernorats purement urbains (Le Caire, Alexandrie et les villes du Canal de Suez), le Delta (Basse Egypte, populations urbaine et rurale confondues) et la Vallée (Haute Egypte ou Sa`îd, *idem*). L'on sait que durant la période de référence de cinquante ans étudiée ici les flux migratoires vers le Caire, en provenance des deux autres "grandes régions" ont été importants, ce qui pourrait expliquer la variation des taux d'alphabétisation d'une même génération aux différents recensements, dans chacune des entités géographiques retenues; or, à d'extrêmement faibles différences près, le système des variations observé à l'échelle régionale est le même (tant dans sa structure que dans l'ampleur des variations) que celui qui caractérise la population du pays dans son ensemble. Il semble donc que ce soit plutôt dans les spécificités des opérations d'enregistrement des informations aux recensements qu'il faille chercher la cause de ces variations systématiques, qui peuvent se résumer ainsi : aux niveaux national comme régional, les valeurs mesurées au recensement de 1960 sont, pour les deux générations concernées ("1919" et "1944"), toujours les plus élevées et au recensement de 1937 (pour la génération "1919") toujours les plus basses, les valeurs mesurées d'après celui de 1986 étant intermédiaires en ce qui concerne la génération la plus âgée et les plus basses s'agissant de la génération médiane.

Les variations, dans les différentes entités géographiques examinées, des taux d'alphabétisation d'une même génération mesurés à des recensements différents n'étant que marginalement imputables aux deux premiers facteurs de distorsion qui viennent d'être examinés, il semble possible, à l'échelle *macro-régionale uniquement*, de s'en tenir aux données du recensement de 1986 concernant les trois cohortes retenues; leur proportion d'alphabétisés, mesurée lors de ce dernier, reflète en effet correctement l'évolution du processus d'alphabétisation intervenu depuis les années vingt jusqu'à la fin de la période nassérienne, au sein de la population des grandes mailles territoriales choisies : Gouvernorats urbains, Delta et Vallée du Nil; dans ces deux dernières, l'on distinguera, puisque les données de 1986 le permettent, les populations urbaines et rurales. C'est donc, lors de cette première exploration et en vue de mettre en perspective la période nassérienne, sur une durée de cinquante ans et en comparant dix sous-populations que l'on mènera l'analyse du processus d'alphabétisation : pour ce faire, les taux d'alphabétisation des hommes et des femmes de trois cohortes

d'âge et de cinq entités socio-géographiques (Gouvernorats urbains, Delta urbain/rural et Vallée urbaine/rurale) seront mesurés, ce qui permettra l'analyse comparée de 30 valeurs de ce taux.

Vingt ans d'alphabétisation sous Nasser : le grand tournant

Lecture et écriture : trois fois plus de garçons, six fois plus de filles

Avant toute analyse, il faut souligner que la comparaison diachronique d'un taux ne peut suffire à rendre compte de l'ensemble des aspects - mêmes quantitatifs - de l'évolution d'un phénomène. S'agissant des taux d'alphabétisation des cohortes d'âge, par exemple, la simple constatation de leur accroissement, d'une cohorte à l'autre, ne rend pas compte de la croissance réelle du nombre des alphabétisés, car ces taux s'appliquent, dans le cas de l'Egypte, à des générations dont les effectifs sont eux-mêmes, d'une génération à l'autre, en forte croissance, de par l'augmentation du nombre des naissances. Au niveau national, si l'on considère les effectifs des cohortes de 15-19 ans mesurés aux trois recensements utilisés ici, l'on constate que ceux-ci sont passés de 1,33 à 2,2 millions de 1937 à 1960, pour atteindre les 5,06 millions en 1986, ce qui donne un taux de croissance moyen annuel de 2,2% pour la première période et de 3,25% pour la seconde; la période nassérienne s'est donc caractérisée par une très nette accélération de la croissance des effectifs d'enfants de 6 ans arrivant à l'âge scolaire. Or ce sont à des effectifs connaissant une telle augmentation que s'appliquent des taux d'alphabétisation eux-mêmes croissants : alors que la population totale des 15-19 ans masculins passait de l'indice 100 en 1937 à 160 en 1960, puis à 380 en 1986, aux mêmes années les indices calculés à partir des effectifs de la population des 15-19 ans alphabétisés étaient de 250 en 1960 (base 100 en 1937, toujours) et de 830 en 1986, ce qui s'explique par le fait que la proportion d'alphabétisés de ces cohortes passa respectivement de 34 à 52%, puis à 74% à ces trois dates, les effectifs absolus de garçons alphabétisés de 15-19 ans étant de 240000 en 1937, de 600000 en 1960 et de 2 millions en 1986¹. Le rythme de progression de

¹. Alors que les effectifs d'ensemble des cohortes masculines de 15-19 ans passaient de 700000 à 1,14 million puis à 2,7 millions à ces trois dates. En considérant que la mortalité est très faible entre les âges de 6 et 19 ans, que les effectifs d'entrants chaque année dans une cohorte quinquennale sont assez proches et - ce qui est moins exact - que tous les entrants dans l'enseignement primaire seront alphabétisés, se sont, en moyenne, un minimum de 50000

l'alphabétisation des filles, compte tenu de son très faible niveau de départ, est encore plus impressionnant; leur effectif total (cohortes des 15-19 ans aux trois recensements) croît au même pas que celui des garçons, tandis que l'indice de celui des filles alphabétisées des mêmes cohortes passe de la valeur 100 en 1937 à la valeur 470 en 1960 et à celle de 3000 en 1986, leur taux d'alphabétisation connaissant durant la même période l'évolution suivante : 7, 20 et 56% aux trois dates repères; les effectifs absolus de filles alphabétisées de ces cohortes furent successivement de 44000, 210000 et 1,33 million¹.

Mesurés aux effectifs des cohortes de 15-19 ans aux trois recensements, le nombre des hommes alphabétisés a donc été multiplié par 3,3 et celui des femmes par 6,3 durant la période nassérienne (large), contre des multiplicateurs de 2,5 et 4,8 respectivement durant la période précédente; le "gain" de garçons et de filles de 15-19 ans alphabétisés se monte respectivement à 1,4 et 1,12 million sous Nasser, contre 360000 et 166000 sous la fin de l'Ancien Régime. Ces chiffres suffisent à illustrer le "bond en avant" que connu l'alphabétisation sous le régime issu directement de la Révolution de 1952, pour ne pas parler ici de la croissance des effectifs d'élèves atteignant les niveaux d'enseignement qui assurent plus que les apprentissages de base.

Le "nassérisme éducatif" est ainsi d'abord une phase d'extension massive de la scolarisation dans l'enseignement primaire, symbolisée par le fait que le taux d'alphabétisation global (les deux genres confondus) de ceux qui atteignirent l'âge de six ans dans les années précédant immédiatement l'avènement du Ra'ïs fut de 36,6%, alors que celui des alphabétisés durant les années qui suivirent de peu sa mort fut porté à 65,3%, le cap de la moitié d'une classe d'âge alphabétisée ayant été dépassé au tout début des années soixante. Ce qui rend le phénomène encore plus remarquable, c'est donc le fait que cette ascension rapide du taux d'alphabétisation concerne des classes d'âge dont les effectifs furent en très forte augmentation durant la période : le taux de natalité se maintint en effet en moyenne à 42 pour mille, de la fin des années quarante à 1965 (son déclin n'intervenant qu'à partir de cette date). La

garçons qui intégraient l'enseignement primaire (dans sa définition actuelle) chaque année, à l'âge de six ans, entre 1923 et 1927, contre à peu près 120000 dans les dernières années de l'Ancien Régime et 400000 au début des années de la présidence de Sadate (ces chiffres constituant un minimum).

¹. Avec des effectifs totaux de filles de 15-19 ans toujours légèrement inférieurs (de 10% environs) aux effectifs correspondant de garçons. En posant les mêmes hypothèses que dans la note précédente, l'on peut estimer que 11000 filles de 6 ans entraient chaque année dans l'enseignement primaire au milieu des années vingt, 40000 dans celles qui précédèrent la Révolution de 1952 et 265000 au début des années soixante-dix (il s'agit de chiffres minimaux).

population égyptienne connut un taux de croissance de 2,6% par an de 1947 à 1960, passant entre ces deux dates de 18 à 26 millions et de 2,2% de 1960 à 1976, date à laquelle elle se montait à 36,6 millions. Le nombre de naissances annuelles se situait autour de 750000 à la fin des années quarante et atteignit le chiffre record de 1,25 million en 1966, pour redescendre à 1,15 million en 1970 (le taux de natalité étant cette année là de 35 pour mille, niveau à partir duquel il se mit à remonter). Bien évidemment, six ans après leur année de naissance, c'étaient des générations aux effectifs bien amoindris qui atteignaient l'âge scolaire, la mortalité avant l'âge de cinq ans et, en particulier, la mortalité infantile restant très élevées, quoiqu'en déclin depuis la fin des années quarante : dans l'immédiat après-guerre, époque de naissance de la cohorte des 15-19 ans au recensement de 1960, pour mille enfants nés, 630 seulement survivaient cinq ans après¹; dans le début des années soixante, la mortalité des moins de cinq ans était encore de 260 pour mille et au début des années soixante-dix de 220 pour mille. Par l'effet conjoint de l'augmentation du chiffre annuel des naissances et du déclin de la mortalité des moins de cinq ans, les effectifs de la cohorte des enfants de six atteignant chaque année l'âge scolaire doublèrent durant la période nassérienne, passant d'un demi million en 1952 à un million en 1972. Alors que ce ne furent que 36%, soit un bon tiers, du petit demi million d'enfants ayant atteint chaque année l'âge de six ans, de 1947 à 1951, qui apprirent à lire et à écrire (165000, dont un quart de filles), vingt-cinq ans plus tard les deux tiers du million de ceux qui auront chaque année atteint le même âge seront alphabétisés (soit 650000 ou quatre fois plus qu'à la fin de l'Ancien Régime, dont 40% de filles). Ce premier bilan global ne prendrait tout son sens que rapproché de celui que l'on pourrait dresser, pour la même époque, de l'évolution de l'alphabétisation dans d'autres pays comparables à l'Égypte, sous différents aspects tels que les indicateurs démographiques principaux, le niveau d'urbanisation, la religion dominante et les caractères autoritaire du régime et volontariste des politiques sociales menées. Faute de cela, la comparaison qui a été faite de la période nassérienne avec celle qui l'a précédée montre cependant que 1952 constitue un net point d'inflexion dans la trajectoire historique de l'éducation en Égypte et d'accélération du processus global d'alphabétisation.

¹. Ces données concernant la mortalité des moins de cinq ans sont extraites du rapport intitulé *The Egyptian Fertility Survey*, 1980, CAPMAS, World Fertility Survey, International Statistical Institute, 1983, qui constitue la source la plus fiable sur les indicateurs démographiques portant une période déjà relativement ancienne.

L'alphabétisation des femmes : la réduction de l'écart entre genres

Mais 1952 marque, dans un autre aspect, capital lui aussi, du processus d'alphabétisation une scansion importante : cette date large marque le début d'un retournement, celui du différentiel de taux d'alphabétisation entre les deux genres. Dans un article synthétique stimulant sur la diffusion de l'instruction scolaire en Egypte¹, Philippe Fargues, utilisant au niveau national les informations disponibles dans l'ensemble des recensements (depuis 1927) pour l'ensemble des cohortes (de 10 ans à 75 ans et plus) a mis en relief le caractère ancien de l'alphabétisation masculine : la génération masculine née en 1870 était déjà alphabétisée à 20%, cependant que le taux d'alphabétisation des femmes était de l'ordre de 1%. "Il fallut attendre les générations 1940-1950 pour que les femmes atteignent le taux d'alphabétisation des hommes nés avant 1870, soit 20%. A la chute de la monarchie, elles avaient donc pris quatre-vingts ans de retard sur les hommes"². Les femmes nées de 1967 à 1971 et scolarisables six ans plus tard seront alphabétisées, on l'a vu, à 56%, soit quatre point de plus que les hommes scolarisés juste avant la Révolution de 1952. Mesurée à son taux d'alphabétisation, la génération féminine née à la fin de la présidence de Nasser n'avait plus qu'une vingtaine d'années de retard sur la génération masculine correspondante. En vingt ans, correspondant à la période nassérienne, les femmes ont ainsi rattrapé soixante ans de retard. Le début des années cinquante marque précisément le moment où l'écart des taux d'alphabétisation selon le genre commence à se résorber; s'étant maintenu au même niveau (autour de 20 points) dans les générations nées entre 1870 et 1900, il commença à s'élargir dès cette dernière date, atteignant 27 points à la génération "1919" (34% des hommes alphabétisés contre 7% des femmes) et culminant à 32 points à la génération "1944" (52 contre 20%); à la génération "1969" cet écart était retombé à 18 points (74% contre 56%) : il devint alors plus faible qu'il n'avait jamais été depuis que sa mesure était possible, soit depuis cent ans exactement. Le "nassérisme éducatif" marque donc, et c'est son second trait, la première phase d'un phénomène de "rattrapage" du niveau d'alphabétisation féminin sur son équivalent masculin. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que ce rattrapage s'opéra sans que le rythme de croissance du taux d'alphabétisation masculin n'ait fléchi durant la période nassérienne, alors que ce dernier passa quelques années avant son commencement le cap des 50% qui marque, dans le modèle "idéal" du processus d'alphabétisation, celui dit de la "courbe

1. Philippe Fargues : "Note sur la diffusion de l'instruction scolaire d'après les recensements égyptiens", *Egypte/ Monde Arabe*, n°18-19, 2e et 3e trimestres 1994, pp. 115-134.

2. Article cité, p. 120.

logistique", le seuil à partir duquel ce rythme commence à se ralentir. Le processus d'alphabétisation féminine a, quant à lui, triplé son rythme de croissance par rapport à la période précédente, gagnant presque 1,5 point par an (de 20 à 56%), contre 0,5 point antérieurement (à ce rythme, comme le remarque l'auteur de l'article qui vient d'être cité, un rattrapage complet pourrait être achevé avant la fin du siècle).

La réduction des inégalités régionales d'accès à l'écrit

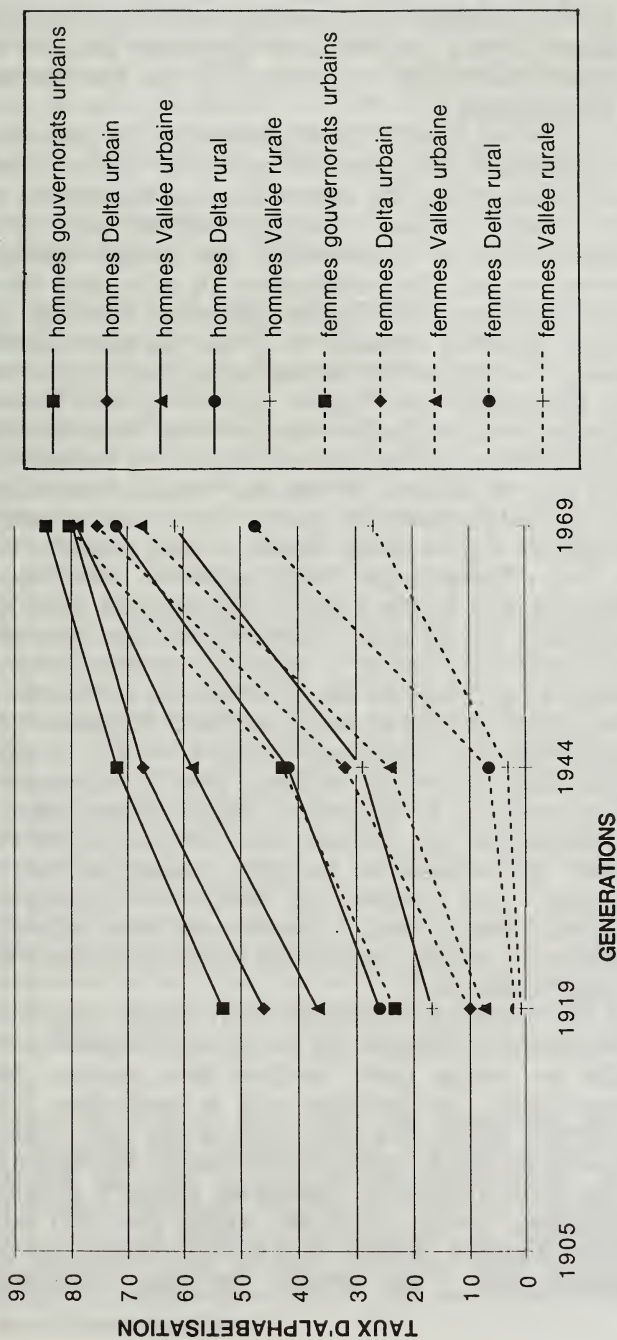
La croissance et la résorption des inégalités, dans tous les domaines, faisaient partie du programme nassérien; pour ce qui concerne l'analyse menée ici, la diminution des inégalités devant l'alphabétisation constituait une condition indispensable à sa croissance globale, dans la mesure même où certains groupes, socialement et spatialement privilégiés, se distinguaient dès 1952 par une proportion non négligeable d'alphabétisés et que - on vient de le voir s'agissant de la population masculine en son entier - le rythme d'extension, parmi eux, de l'alphabétisation ne s'est pas ralenti pour autant par la suite. Les inégalités entre genres font partie d'un trio d'inégalités croisées qui comprend en outre les inégalités "sociales" et les inégalités "spatiales". Par inégalités "sociales", on entend celles qui se marquent entre strates socio-économiques ou catégories socioprofessionnelles hiérarchisées (les guillemets s'imposent ici car les inégalités "sociales" comprennent en fait les inégalités entre genres). Comme on l'a vu, d'après les données des recensements, seule la distribution inégale des taux d'alphabétisation de la population active selon la catégorie socioprofessionnelle personnelle est appréhendable, la notion sociologique d'appartenance de tout individu à une catégorie socioprofessionnelle (celle du chef de ménage, par exemple, lorsqu'il s'agit d'enfants ou de conjoint(e)s sans activité professionnelle) n'étant pas entrée dans les préoccupations des statisticiens égyptiens. De toute manière, l'information pertinente ici serait la catégorie socioprofessionnelle d'origine des individus (i.e. celle de leur parents) - dont on fait l'hypothèse qu'elle est déterminante dans l'accès aux moyens d'alphabétisation - et non la catégorie socioprofessionnelle actuelle, qui est plutôt une variable en partie dépendante du niveau d'instruction. Ainsi, quand bien même, dans les données des recensements, tout individu serait rapporté à une catégorie socioprofessionnelle d'appartenance, la prise en compte de cohortes d'âge différent à un même recensement ne serait plus de bonne méthode; il faudrait pouvoir appréhender, aux trois recensements utilisés précédemment (1937, 1960, 1986), les taux d'alphabétisation des individus de la cohorte 15-19 ans, en fonction de la catégorie

socioprofessionnelle du chef de leur famille d'appartenance, opération malheureusement impossible¹.

L'on n'examinera donc ici que l'évolution des taux d'alphabétisation des populations résidant dans les trois grandes divisions du territoire évoquées plus haut, en distinguant dans deux d'entre elles les urbains et les ruraux. Ce faisant, l'on s'interrogera sur les inégalités "spatiales" en matière d'alphabétisation. Il faut remarquer que ces dernières ne sont le plus souvent que la saisie, par le biais d'une catégorisation géographique (consistant à définir des individus par une maille de résidence, dont les limites - qu'elles soient créées pour l'occasion ou entérinées - sont le produit d'une opération sociale, en l'occurrence ici politico-administrative), d'inégalités de distribution spatiale de strates et de biens sociaux (équipements éducatifs, sanitaires, etc.), ces inégalités de distribution étant elles-mêmes la trace, inscrite dans le territoire, de mécanismes socio-historiques complexes (dont ceux d'allocation spatiale par l'Etat). Mais il n'en faut pas pour autant négliger le fait que, dans bien des cas, des histoires régionales particulières font que des populations de même âge et de même genre, appartenant aux mêmes catégories socio-économiques, peuvent être caractérisées, dans des régions différentes, par des taux d'alphabétisation différents. D'où l'intérêt d'une approche géographique fine (par district) que cette première approche ne peut que laisser provisoirement de côté.

1. Au recensement de 1986, il existe dans le volume de présentation des résultats à l'échelle nationale comme dans les volumes de résultats par province, un tableau (respectivement n°32 et 46), qui ventile la population active de plus de 15 ans et plus en fonction du genre, de l'âge, de la catégorie professionnelle (à neuf items) et du niveau de diplôme. Ce tableau mériterait d'être étudié pour lui-même, dans la logique d'une étude de la distribution des niveaux d'instruction dans la population active.

TAUX D'ALPHABETISATION DES HOMMES ET FEMMES, URBAINS ET RURAUX DANS LES CINQ ENTITES GEOGRAPHIQUES



A ne prendre en compte que la population des deux genres et de trois cohortes résidant dans les cinq entités géographiques retenues, un certain nombre d'observations générales peuvent être formulées, concernant des invariants d'une part et des transformations de l'autre (voir le graphique).

Tout d'abord, quelque soit la génération et le genre examiné, les taux d'alphabétisation des populations d'une même entité conservent toujours le même rang par rapport aux taux équivalents caractérisant les autres entités; on peut d'emblée affirmer qu'il n'y a pas eu de bouleversement de la hiérarchie des entités spatiales en ce qui concerne le niveau d'alphabétisation. De plus, cette hiérarchie est celle que l'on retrouve dans d'autres domaines (celui de la fécondité par exemple, fortement corrélée, on le sait, au taux d'alphabétisation des femmes). Pris globalement, le rural est toujours et pour les deux genres moins alphabétisé que l'urbain; au sein du rural comme de l'urbain, l'opposition macro-régionale classique entre Vallée et Delta - la première étant considérée comme plus "archaïque" que le second - vient ensuite opérer; puis se détache, en tête des niveaux d'alphabétisation, l'entité formée par les gouvernorats urbains. L'on a ainsi la hiérarchie, par ordre décroissant : Gouvernorats urbains > Delta urbain > Vallée urbaine > Delta rural > Vallée rurale. Cette hiérarchie, mise à jour ici à partir de générations dont la plus âgée fut alphabétisée dans les années vingt, remonte plus loin en arrière : l'analyse des taux d'alphabétisation, tous âges confondus, menée à partir du premier recensement publié fournissant par commune des données sur ce thème, celui de 1897, montre qu'elle remonte au moins à la fin du XIX^{ème} siècle; mais elle est probablement plus ancienne. Quoiqu'il en soit, la dichotomie socio-géographique urbain/rural l'emporte dans la polarisation de nombreux phénomènes sur la dichotomie Basse Egypte/Haute Egypte, d'où l'importance que l'on attribuait plus haut au fait de travailler sur des données qui prennent en compte systématiquement cette première dichotomie, sans gommer par ailleurs les variations régionales, à différentes échelles. Ainsi, à l'intérieur des deux populations, masculine et féminine, la période nassérienne n'a pas bouleversé la hiérarchie que l'on vient de décrire.

Si l'on envisage maintenant d'un même regard les trajectoires d'alphabétisation connues par les dix sous-populations formées par les effectifs de chaque genre résidant dans chacune des cinq entités géographiques, l'on constate qu'à la génération "1919", les deux dichotomies citées plus haut sont à leur tour subordonnées à la dichotomie du genre : par ordre décroissant des taux d'alphabétisation, les cinq sous-populations masculines viennent d'abord (elles-mêmes hiérarchisées comme on l'a dit) suivies des cinq sous-populations féminines (toujours classées dans le même ordre), ceci à une exception révélatrice près : les femmes les plus favorisées, celles des

Gouvernorats urbains (Le Caire, Alexandrie, Port Saïd, Suez¹) de la génération "1919" sont légèrement plus alphabétisées que les hommes les plus défavorisés, ceux des zones rurales de la Haute Egypte. Mesurés au recensement de 1986, les taux d'alphabétisation des dix sous-populations de cette génération vont de 53% pour les hommes des Gouvernorats urbains à 1% pour les femmes de la Haute Egypte rurale, la proportion d'alphabétisés parmi les hommes résidant dans cette dernière descendant à 17% et celle des femmes des Gouvernorats urbains atteignant les 23% (mais il faut noter que les taux des quatre autres sous-populations féminines sont compris entre 10 et 1%).

Cet écart de 52 points de pourcentage va encore s'agrandir avec la génération "1944" et passer à 69 points, qui séparent le niveau d'alphabétisation des hommes des Gouvernorats urbain (72%) de celui des femmes de la Haute Egypte rurale, qui stagne à 3%. Deux phénomènes caractérisent l'évolution, durant le second quart du XXème siècle, de l'alphabétisation des dix sous-populations examinées ici : d'une part le rythme soutenu de sa croissance parmi les populations urbaines des deux genres, d'autre part la croissance très modérée de celle des hommes résidant dans les zones rurales et la quasi stagnation de celle des femmes résidant dans ces dernières. Les taux d'alphabétisation des six sous-population urbaines gagnent chacun environs 19 points, ce qui amène les femmes des villes de la Vallée à un taux de 24%, cependant que les hommes des Gouvernorats urbains de la même génération furent alphabétisés à plus de 70%. Les hommes habitants les campagnes ne gagnent qu'une quinzaine de points et les femmes y résidant, trois ou quatre. Par voie de conséquence, les femmes de milieu urbain rattrapent voir dépassent les hommes de milieu rural. Si, parmi les sous-populations de chaque genre, la double dichotomie "urbain/rural, Haute/Basse Egypte" engendre toujours la hiérarchie décrite plus haut, le genre ne constitue plus le premier principe de classement des taux d'alphabétisation.

C'est sur la base de ces évolutions que les transformations intervenues durant la période nassérienne prennent tout leur relief. Tout d'abord, mesurés sur les cohortes de 15-19 ans au recensement de 1986, alphabétisées dans les premières années qui suivirent la mort du Raïs, les taux d'alphabétisation de huit sous-populations sur dix se

1. Il est important de souligner, pour éviter tout malentendu, que si la génération "1919" comportait dans ces quatre villes, à l'époque, une proportion importante d'étrangers qui aurait pu faire monter "artificiellement" le taux d'alphabétisation de cette génération, ces étrangers sont en proportion bien moindre dans les cohortes de 65-69 ans appréhendées au recensement de 1986. De toutes manières, aucun étranger n'intervient dans les données traitées ici, les tableaux du recensement cité dont elles sont issues ne prenant en compte que les nationaux égyptiens.

situent entre 62 et 84%; seules les deux sous-populations féminines rurales se maintiennent à des niveaux nettement inférieurs : 47% pour les femmes de 15-19 ans des zones rurales du Delta et 27% pour leurs homologues des campagnes de la Vallée. Ensuite, sept sous-populations sur dix connaissent une accélération de la croissance de leur taux d'alphabétisation durant la période nassérienne, par rapport à la période précédente. Les seules dont ce n'est pas le cas sont les trois sous-populations masculines urbaines qui se détachaient déjà nettement du lot, par leur forte proportion d'alphabétisés aux deux générations précédentes et qui en comptent plus de 80% à la génération la plus récente : les hommes des Gouvernorats urbains et des villes du Delta voient le rythme de croissance de leur alphabétisation décliner légèrement par rapport à la période précédente, cependant que dans le cas des hommes des villes de la Vallée, ce rythme reste de même ampleur que durant le second quart du XXème siècle (il est remarquable que, dans les deux premiers cas cités, l'amorce de la diminution du rythme de croissance du taux d'alphabétisation n'intervienne qu'au seuil de 70%). Enfin, parmi les sept sous-populations à rythme de croissance en augmentation par rapport à la période précédente, trois profils de croissance peuvent être repérés. Ce sont les trois sous-populations féminines urbaines qui connaissent le rythme le plus élevé : le taux d'alphabétisation de chacune gagne une quarantaine de points en l'espace d'un quart de siècle; du même coup, le processus de rattrapage du niveau d'alphabétisation des hommes urbains par celui des femmes urbaines était presque achevé dans le début des années soixante-dix : dans chacune des trois grandes entités urbaines, les proportions d'hommes et de femmes alphabétisés mesurées à la génération "1919" étaient distantes d'une trentaine de points, alors que mesurées à la génération "1969" elle ne le sont plus que de cinq points dans la population des Gouvernorats urbains et les villes du Delta et de dix points dans celles des villes de la Vallée. Le rythme de croissance de la proportion d'hommes ruraux alphabétisés est quant à lui inférieur au rythme de croissance de celle des femmes urbaines; néanmoins, le rattrapage du taux d'alphabétisation des hommes urbains par celui des hommes ruraux est lui aussi en bonne voie à la fin de la période nassérienne : l'écart moyen entre ces proportions était de trente points à la génération "1944" et n'est plus que de treize points à celle de "1969". Les deux sous-populations féminines résidant dans les zones rurales constituent, quant à elles des cas particuliers : la progression de la proportion d'alphabétisées parmi celles qui habitent dans les campagnes du Delta a été considérable durant la période nassérienne, puisqu'elle s'est accrue de quarante points en vingt cinq ans (passant de 7 à 47%), néanmoins et vu le "handicap" de départ, moins de la moitié des femmes rurales du Delta de 15-19 ans savaient lire et écrire en 1986; vingt cinq points séparaient encore leur taux d'alphabétisation de celui de leurs homologues

masculins (ruraux du Delta) et une trentaine de points de celui de l'ensemble des femmes urbaines. Quant aux jeunes femmes des campagnes de Haute Egypte, si elles connaissent elles aussi un "décollage", la vitesse de ce dernier est beaucoup plus modeste, puisque la proportion d'alphabétisée parmi elles, mesurée à la génération "1969" en 1986, ne sera que de 27% (contre 3% à la génération "1944"); ce n'est donc guère plus du quart des jeunes femmes rurales de Haute Egypte qui avaient accès à la lecture et à l'écriture en 1986, soit une proportion deux fois moindre que celle qui caractérisait les femmes rurales du Delta ou les hommes des campagnes de la Vallée. L'on peut ainsi affirmer que, pour six des sept sous-populations dont le niveau d'alphabétisation était inférieur à 50% à la génération "1944", la période nassérienne aura constitué une étape décisive d'accélération du processus étudié et de réduction des écarts par rapport aux sous-populations plus favorisées sous ce rapport (les hommes urbains), ainsi que des écarts entre genres et entre grandes entités géographiques.

*

Le rapide examen qui vient d'être mené ici n'est que le premier jalon d'une description qui doit prendre en compte une plus grande profondeur historique et se pencher sur des mailles territoriales beaucoup plus fines possédant leur propre temporalité dans les domaines de l'alphabétisation et de l'éducation comme dans d'autres qui lui sont liés. Bien plus, l'évolution des taux renvoie à l'histoire de ce qui les a modifié, c'est à dire non seulement au rythme et aux politiques présidant à l'implantation des établissements scolaires et à leur développement, mais encore aux transformations des attitudes devant l'école et les différents types d'enseignement dont elle est le support. Si l'histoire quantitative de l'implantation et du développement des institutions scolaires est très richement documentée en Egypte, l'histoire plus "qualitative" de l'acceptation et de l'utilisation de l'école par les différentes strates sociales et dans les différentes fractions du territoire égyptien reste presque totalement à faire, ainsi que celle des conséquences de l'élévation différentielle des niveaux d'instruction de la population. Dans l'histoire de ces domaines aussi, la période nassérienne constitue un moment clé.

Le Caire
CEDEJ
Janvier 1996

LE CAIRE D'UN LIBERALISME À L'AUTRE

ERIC DENIS

Construire une usine c'est facile, construire des hôpitaux et des écoles c'est possible, mais bâtir une nation d'hommes reste une tâche dure et difficile.

Gamâl Abdel Nasser, 22 juillet 1957, cinquième anniversaire de la Révolution égyptienne

Une époque déjà lointaine et d'autres dimensions

Vingt cinq ans après sa mort, 60% des Egyptiens n'ont pas connu Gamal Abdel-Nasser de son vivant. Que reste-t-il de ce moment où, après avoir bouté les Anglais hors du pays, le peuple égyptien s'est retrouvé face à lui-même? Que peut retenir d'un Gamal Abdel Nasser la jeunesse égyptienne des années 1990 qui, au quotidien, accommode l'omniprésence d'une morale islamique réinventée et ses efforts pour accéder aux lumières consommables du marché mondial? À une jeunesse égyptienne qui, pour une large part, n'a connu que les 14 années de la présidence Moubarak, l'ouverture aux capitaux transnationaux, la paix et les dissensions de la Ligue arabe, que peuvent évoquer les éclats de rire lancés à la face du monde depuis Alexandrie au moment de la nationalisation du Canal de Suez, l'imposant barrage posé en travers de la cataracte d'Assouan, ou encore, cette tour inutile plantée au cœur de l'île de Zamalek pour dire aux Américains combien leur aide n'était pas nécessaire?

Quels sont dorénavant les lieux où cette jeunesse peut rencontrer les tentatives d'affirmation et d'unification de la nation égyptienne ou les efforts en faveur de la réduction des grandes fractures sociales qui, jusqu'en 1952, pouvaient encore se justifier de l'emprise coloniale ? Au Caire ? Difficile. Tout semble avoir été effacé, comme au musée des armées de la Citadelle où, au milieu de la fresque centrale, les services compétents ont dûment recouvert le visage du président défunt pour faire place à celui de l'actuel président.

Le Caire de l'an 2000 n'aura plus grand chose à voir avec la capitale des années Nasser. Déjà, sa masse est incomparable, avec une population - 11 millions d'habitants - deux fois plus nombreuses qu'en 1970. Les ravaudages incessants brouillent les pistes, mélangent les paysages, fondent les silhouettes urbaines dans un tourbillon de constructions, de démolitions et de transformations. Les formes marquantes, les repères, ne se réduisent plus aux bâtiments où s'affirmait, incontournable, le pouvoir d'Etat. Les réalisations architecturales ou urbanistiques de l'Etat s'effacent derrière l'ostentation froide des promotions immobilières privées, tours de verre et d'acier qui s'exposent sur les berges du Nil, tandis que la multiplication des vitrines propose, à l'usage des nantis, électroménager, prêt-à-porter et *fast foods* que les tenants d'un marché mondialisé diffusent avec l'illusion de l'abondance. Assemblées dans la ville nouvelle de Six Octobre, à l'ouest du Caire, les "Swift" de Suzuki se substituent, avec les Hyundai et autres belles étrangères, aux automobiles Nasr fleuron de l'industrie autonome des années 1960. Toutefois, la société Nasr, toujours appartenant au secteur public et largement déficitaire, existe encore à travers ses ouvriers en grève qui, durant tout l'été 1995, ont lutté contre des baisses de salaire et des suppressions de primes, refusant que les plans de restructuration qui visent à présenter à la privatisation un établissement assaini les réduisent au chômage. A Héliouan, le vaste pôle industriel du sud de l'agglomération, ce levier de la révolution nationale, se rappelle au souvenir des Cairotes à travers la sensibilisation progressive aux questions de pollution atmosphérique et l'importation, via les ONG et les bailleurs de fonds, d'un discours écologiste globalisant qui tend à faire glisser, progressivement, les systèmes de priorités.

Traces contre nouvelles tendances

L'essentiel n'est plus. Les réalisations populaires nassériennes comme les logements sociaux se sont dégradées au point de ne plus se distinguer de leur environnement des quartiers spontanés ou informels, alors qu'ils visaient à éradiquer ces constructions défectueuses et hors planification et à s'y substituer comme sur les collines de Zaynhom, quartier des tanneries et de l'abattoir alors identifié comme un foyer de délinquance, de trafics et de prostitution. Ces logements sociaux se

sont paupérisés avec l'effondrement du pouvoir d'achat de leurs habitants, des fonctionnaires pour l'essentiel, dont les salaires sont loin d'avoir suivi l'inflation¹. Au fur et à mesure des extensions et autres rajouts de pièces, le profil des immeubles se confond de plus en plus avec les initiatives populaires privées et para-légales environnantes. Ils sont donc loin de représenter encore une glorieuse figure des années "tout public", alors même qu'ils ont figé là des familles marquées par le service public et le fonctionnariat, en mesure de témoigner des conditions d'accès au logement promues par l'appareil public nassérien, et qui savent encore parfois se mobiliser pour la stabilité sociale du quartier, son identité, voire pour la perpétuation de sa distinction face à l'essor des quartiers non planifiés environnants. Enfin, les grands complexes scolaires des années 1960 marquent toujours les quartiers péri-centraux. Leurs surcharges en fait même des points de cristallisation des bouchons aux heures de pointe quand se bousculent les bus scolaires et ceux des autres services publics.

Pourtant, le réalignement libéral ne s'est pas traduit, comme on pourrait le croire, par un fléchissement des engagements publics en faveur des infrastructures et du logement dans et autour de la capitale. La fonctionnalité de cette dernière doit en effet sans cesse s'affirmer pour lui permettre d'assumer l'ouverture des frontières et de tenir son rang de métropole-relais dans la nouvelle division internationale du travail. La paix et la stabilité, le retour des crédits et des entreprises de génies civils étrangères comme l'afflux des dons occidentaux ont été favorable au réinvestissement structurel de l'espace urbain, à sa mise en conformité avec les besoins en réseaux matériels d'une grande métropole moderne alors que les grands programmes d'aménagement des années antérieures, malgré une volonté affichée de transformer et d'unifier la société, avaient été largement contrariés par les exigences d'une économie de guerre et par les guerres elles-mêmes².

¹ Évolution en Livres constantes 1986 de quelques salaires moyens par secteur

	86/87	87/88	88/89	89/90	90/91	91/92
Agriculture	195	178	158	162	155	159
Industrie	437	438	404	390	371	385
Construction	341	298	268	259	237	228
Commerce	755	661	592	598	587	612

² La Société pour l'urbanisme et les logements populaires fondée en 1954 par l'État a financé la construction de 8.900 unités dans les décennies 1950-70. Dans les villes nouvelles, depuis moins de dix ans la banque publique al-Tahmîr wa al-Iskan, qui participait déjà au groupe financier de la société publique pour l'urbanisme, a construit près de 22.000 logements populaires subventionnés dans les villes nouvelles autour du Caire (Ville du Six Octobre : 5.754, Dix de

En fait, jusqu'à la fin des années 1980, on peut parler d'une concrétisation des projets esquissés durant les années 1950-60. Dans le prolongement de la visée réformiste qui avait marqué les réalisations du projet social nassérien en matière urbanistique, les années 1980 auront été celles du lancement des villes nouvelles dont des esquisses existaient déjà dans le premier schéma directeur de 1956, sous la forme de cités satellites¹. L'inertie des formations a très certainement joué. En effet, si ce sont des urbanistes formées à l'école anglo-saxonne² qui ont pris en main le projet urbanistique nassérien, une influence certaine de l'école socialiste d'Union Soviétique joue jusqu'à présent comme en témoignent les morphologies développées dans les villes nouvelles qui ne sont pas sans rappeler les réalisations "modernistes" d'Europe de l'Est. Dans la ville nouvelle de Six Octobre, un lotissement entier de petits immeubles de 6 à 8 logements en béton précontraint n'a-t-il pas été construit, à la fin des années 1980, en coopération avec une compagnie chinoise, suite à un appel d'offre du ministère du Logement et des Nouvelles Communautés ?

Dans ces villes nouvelles désormais matérialisées, dressant leurs profils de béton armé, de dalles et d'éléments précontraint avec leurs centres civiques et leurs unités de voisinage le credo moderniste, la programmation des logements construits en très grand nombre ne semble pas avoir été suffisamment ciblée : ils ne répondent pas à une demande populaire qui demeure pourtant très pressante. Obéissant à une logique comptable qui dépasse l'Egypte et répondant à un souci croissant de rentabilité des investissements publics, l'offre de logement a changé de cible. De fait, les classes moyennes ont trouvé avec ces logements construits par l'Etat, soutenu par des subsides étrangers notamment saoudiens, un nouvel objet de placement - placement rentier plus que dimension nouvelle des stratégies résidentielles. Très rapidement, les lotissements des villes nouvelles ont fait davantage l'objet de spéculations immobilières, de capitalisations, que d'une occupation effective à même d'amorcer l'essor de nouvelles communautés urbaines populaires. En fait, au Caire, le processus n'est pas nouveau : dès 1970, Edmond Poncet y relevait un glissement spéculatif de l'investissement³.

Ramadan : 3.577, Quinze de mai : 2.740, al-'Ubûr : 768, Shaykh Zayad : 5 470, Badr : 500, Nouveau Caire : 1.360 (source : *al-Ta'mîr wa al-Iskan*, 1995).

¹ Toutefois ce premier schéma directeur qui prévoyait la stabilisation du Caire autour de 3,5 millions d'habitants, n'avait pas pris la mesure de la croissance et l'urgence le rendit immédiatement caduque.

² "Les hommes à qui le nouveau régime va confier la mise en œuvre de son programme de développement sont en général des économistes, des ingénieurs ou des gestionnaires de formation anglaise ou américaine..." G. el Kadi, "Trente ans de planification urbaine au Caire", *Tiers Monde*, n°121, 1990, p. 188.

³ E. Poncet, 1970, "Note sur l'évolution récente du Caire", *Annales de*

Par ailleurs, les occupations plus ou moins volontaires des constructions les plus subventionnées, notamment après le tremblement de terre d'octobre 1992, n'ont pas suffi à imprimer une dimension sociale à ces développements excentrés. Ils demeurent peu attractifs, parce que mal construits et sans infrastructure. Le manque d'équipements ne permet toujours pas de vivre l'habitation dans une ville du désert autrement que comme une relégation, voire une exclusion. L'effort semble en décalage, comme si tout ces bâtiments alignés, standardisés, étaient là, dressés en plein désert, simplement pour dire : "vous voyez ont les a faits". Toutefois, la dimension du pari ne peut être niée : la réponse en termes de villes nouvelles est, en ce sens, à la hauteur des enjeux de la question fonctionnelle au Caire au regard de la boîte à outil dont disposent les urbanistes. Cette puissante matérialisation de l'utopie moderniste valut d'ailleurs à l'ancien ministre du logement, Hasaballah al-Kafrawî, une médaille de l'Unesco.

Dans ce contexte d'inhabitabilité partielle des villes nouvelles, la plupart des jeunes ménages - la moitié des Cairotes et 20% des habitants de l'Egypte - trouvent à se loger en dehors de toute planification, dans des quartiers périphériques plus proches, qualifiés d'informels ou de spontanés, où les services publics se signalent par leur absence et leur incapacité, voire leur refus, à accompagner les nouvelles extensions. Le Caire, dans ses développements récents, se caractérise par la résistance de la proximité au cœur de la ville et donc par celles des fortes densités, c'est-à-dire encore par des logiques de bourrage maximum, d'accumulation interstitielle et de verticalisation des faubourgs. La ville, complexe social, essaie de rester compacte, une et indivisible. La forme prise par les développements qualifiés de spontanés ou d'informels doit aussi être envisagé comme une forme de lutte populaire contre la mise à distance. Le centre fonctionnel, quant à lui, fait l'objet de multiples actions publiques d'embellissement - jardins, places, voiries, stationnements...- qui accompagnent des dynamiques immobilières privées, et, en particulier, la mise en façade du pouvoir et de l'argent sur les berges du Nil. De même, le centre ancien, le cœur historique de la cité, est animé par diverses campagnes de "monumentalisation" et de préservation du patrimoine qui engagent un tri fonctionnel et social - avec des mises en voie piétonne qui condamnent l'activité manufacturière, et le déplacement, voire l'expulsion, des activités polluantes et des familles occupant des monuments.

Depuis le début des années 1990, poursuivant son alignement libéral, l'Etat égyptien a très étroitement associé les promoteurs privés à l'exploitation des vastes trames urbaines périphériques et des villes nouvelles qu'il avait viabilisé, passant aux pertes et profits les vestiges d'utopie et de "nouvelle société" qui avaient présidé à la formulation du

projet même des villes nouvelles. Des programmes extensifs de résidence de standing et de villas dont l'unité de tarification est le million de LE se sont ainsi substituées ou juxtaposées aux constructions déjà existantes, aux logements bas de gamme, parfois subventionnés et vendus à crédit entre 30.000 et 60.000 LE. Les *compounds* avec télé-câblage, vidéo-surveillance, enceinte et vigiles s'y construisent par dizaines et leur promotion occupe de larges encarts dans les grands quotidiens. Avec ce renversement de perspective, ce que les experts avaient pris pour une "sarcellite" se transformerait en *suburbia* à l'américaine. En outre, les valeurs de l'*American way of life* centrées sur la famille et le foyer se marient parfaitement avec les valeurs islamiques des classes moyennes urbaines. Terrains de golf dont la terre est importée à grand frais d'Irlande, lacs artificiels, piscines, parcs d'attractions, sont autant d'attributs promotionnels de ces nouvelles formes d'habiter qui participent du même processus que le développement des écoles et des universités privées ainsi que des nouvelles industries en *joint-venture*. Déjà, ces villes nouvelles fabriquent 20% des produits manufacturés exportés par l'Egypte. Ainsi ce constitue une image trouble des vastes étendues viabilisées sur le désert, qui sont à la fois le lieu de fondation d'une nouvelle société urbaine et par ailleurs un lieu où quelques privilégiés pourraient fuir la ville.

Ma lettre pour toi : Je l'ai trouvé!

Le Caire, le 22 10 1995

Mon ami `Adel

Je m'excuse de ce retard, mais tu sais que la découverte du logement de sa vie ne se reproduit pas deux fois. Je te connais et je connais tes aspirations de même que l'attention que tu portes à tes finances difficilement capitalisées lors d'un long exil à l'étranger. J'ai cherché précieusement et lentement, et j'ai trouvé ce dont tu rêvais, voire mieux encore, avec le site de Mena Garden City dans la ville du Six Octobre connue pour son climat pur et son calme.

J'ai trouvé le design extérieur et intérieur qui transformera ta vie et celle de ta famille, lui assurant intimité et satisfaction. Plus important encore, il faut que tu saches que ce projet est mis en œuvre par une société distinguée qui tient ses obligations et s'attache aux plus petits détails - elle dispose en outre de références incontestables.

`Adel quoi que je te dise des qualités et des avantages de ce projet ce sera toujours moins que sa réalité.

Durant tes prochaines vacances, nous visiterons ensemble le site et nous constaterons combien leur travail dépasse leurs paroles. En un mot `Adel quand tu achèteras à Mena Garden City tu posséderas l'avenir sur la terre d'aujourd'hui.

Ton fidèle ami `Ali

Publicité pour l'ensemble de luxueuses villas "Mena Garden City" dont la réalisation est effectivement en cours en bordure du chantier d'une unité universitaire privée, al-Ahrâm, 24 octobre 1995¹.

Ainsi se redessinent les contours sociaux de la capitale : de nouvelles banlieues chics à l'image de celles promues au début du siècle par des sociétés étrangères à Héliopolis ou Ma`adî s'inventent et contournent la capitale. Par là même, la division sociale de l'espace se réaffirme opposant modèle importé et faubourgs "indigènes". Trop schématique sans doute, regard trop extérieur, mais le retour d'un certain clivage est bien là, toutes choses étant différentes par ailleurs. Comme si, parfois, les années Nasser n'avaient été qu'une parenthèse.

Trop simple. Certes la dépendance à l'orthodoxie financière et au dogme libéral, avec pour objectif affiché l'assainissement de la dette, borne l'aval comme l'amont de la période nassérienne, mais pour autant l'édification d'une puissance égyptienne industrialisée, armée et éduquée a bouleversé la donne. Il y avait des richesses à exploiter, des grandes voies stratégiques à contrôler, il y a désormais des énergies à canaliser, à orienter et, à l'Angleterre, se sont substitués les Etats-Unis. Il y a donc bien un fil qui passe par les années Nasser, par cette invention de la puissance et l'édification d'une nation. Certes, il relie deux encadrements supranationaux justifiés par le niveau d'endettement de l'Egypte (30 milliards de dollars en 1994), mais rien, entre l'avant et l'après, n'est semblable, car l'Egypte est devenue une nation, une puissance, dont la dépendance actuelle ne supprime pas toute l'autonomie.

L'empreinte structurelle et le bornage du territoire national

Au quotidien, pour des Egyptiens qui ont surtout à s'inquiéter de la manière dont ils vont pouvoir faire face aux factures et autres charges incompressibles, ou tout simplement donner à manger à leur familles, le

¹ Ce *compound* reprend le nom de "Garden City" en référence au prestigieux quartier de villas début de siècle du centre ville (Cf. M. Guillet, 1995, "Mythe et limites. Garden City ou l'espace réinventé", *Égypte Monde Arabe*, n°22, pp. 123-142.)

rêve d'édification d'une nation libérée est loin et encore moins palpable qu'un sandwich de Mac Donald's ou de toute autre chaîne américaine qui n'ont pas manqué l'opportunité de la mondialisation orientée des années 1990.

En outre, la réalité même d'une révolution nassérienne ne semble plus de mise. A-t-elle eu lieu? Certes, quelques mois après l'incendie du Caire et un mouvement de foule farouchement opposé au pouvoir d'un khédive cultivant sa distance avec les préoccupations du peuple, un coup d'Etat a placé durablement la hiérarchie militaire au cœur du système politique et au sommet de la pyramide sociale¹. Assurément, le pouvoir discrétionnaire et quasi-féodal des pachas s'est effacé, mais les ambitions socialistes affichées n'ont pas suffi à remettre radicalement en cause la capitalisation des fruits du labeur du peuple égyptien autour de l'étroite nébuleuse des grandes familles. Même si un sixième des terres a fait l'objet d'une redistribution, pour le moins les héritiers du pouvoir latifundiaire ont-ils pu réaffirmer rapidement une position dominante à travers la spéculation immobilière, les monopoles d'importation, les marchés publics et l'industrie agro-alimentaire ou textile. Simplement, il fallait désormais partager avec les militaires et admettre l'émergence d'un autre rapport au peuple, c'est-à-dire ouvrir le champ et promouvoir une nouvelle strate sociale disposée à adhérer aux orientations du régime.

Pour autant, durant 18 ans, la politique volontariste conduite par Gamal Abdel-Nasser a coïncidé avec un bouleversement accéléré des paysages et des trois dimensions géographiques de l'Egypte - campagnes, villes et déserts -, autrement dit des bases de l'identité égyptienne. L'expérience nassérienne demeure le levier de l'édification d'une Egypte en mesure d'afficher sa personnalité, son identité à la face du monde.

Bien entendu, nous n'entretenons aucune illusion quant à la possibilité d'isoler selon une logique d'évaluation la période nassérienne et encore moins ce que l'on peut attribuer à une politique, même dirigiste, visant la déconnexion maximum avec les allégeances antérieures. Pour autant, la nouvelle totalisation de l'histoire de l'Egypte qui se profile, privilégiant le temps long à des fins de justification conjoncturelle, cherchant dans le "liberal age" et la réhabilitation de l'époque khédiviale une généalogie directe aux orientations actuelles, dénature les faits, nie l'importance de la bifurcation post 1952.

Certes Gamal Abdel Nasser était aussi un héritier. Il n'y a pas eu de génération spontanée, mais davantage cristallisation et tentative de matérialisation des aspirations d'une nation égyptienne qui s'était révélée en 1919. Et, en ce sens, il s'est agi d'une accélération du temps et donc bien d'une rupture, ou d'une bifurcation. Même si la discussion quant à la rupture et la continuité peut se prolonger à l'infini - question de

¹ Tewfik Aclimandos, 1988, "Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution", *Peuples méditerranéens*, n°41-42, pp. 87-104.

perspective et de distance -, pour le moins interroge-t-elle le moment qualifié de révolutionnaire.

L'industrialisation industrialisante et la captation du surplus agricole en faveur de la production manufacturée dessinent les contours d'un nouveau contrat social, d'un nouveau rapport ville-campagne se substituant à l'exploitation rentière et à la soumission à la domination extérieure. Un projet national se dessine. C'est ici encore que se situe la bifurcation. elle est contenue dans la matérialisation d'un socle industriel supposé entraîner l'activité productive, essaimer et finalement dynamiser la société dans son ensemble, la former, l'éduquer. Edifier un socle industriel s'était se doter de la marge de manœuvre indispensable à l'autonomie politique, à l'indépendance ou à une réorientation librement consentie des alliances. Le Haut-Barrage est le symbole marquant de cette capitalisation au service d'un projet national, mais Le Caire fut aussi très fortement bouleversé par cette refonte de la nation égyptienne autour des cheminées des hauts-fourneaux, de l'acier, du béton et de l'électricité. Reflet de ces orientations, l'industrie lourde consomme encore 20% de l'électricité produite.

Enfin, le développement accéléré d'une activité manufacturière militaire immédiatement orientée vers la production de guerre a contribué à faire de l'industrie un étendard nationaliste légitime dans la captation des énergies qu'il opérait. L'identification à l'effort industriel était d'autant plus forte que les réalisations étaient massives et personnifiaient la puissance - Haut-Barrage bien sûr, mais encore usine sidérurgique et automobile à Héliouan au sud du Caire.

La nation égyptienne qui s'inventait avec Gamal Abdel Nasser, se découvrait, et elle devait aussi redécouvrir son territoire, l'identifier et le border. Le discours d'Alexandrie affirmait les limites occidentales - les prétentions européennes devaient s'arrêter au-delà de l'horizon méditerranéen. La ville, mainte fois comptoir de la captation des richesses nilotiques, était libérée. L'Egypte disposait désormais d'une porte sur la Mer Centrale. À l'est, la nationalisation du Canal donnait l'orientation à venir, alors qu'à l'opposé, vers l'ouest, les bonifications étendaient le delta. Enfin le lac et le Haut-Barrage intégraient la Haute-Egypte, lui conférait un rôle essentiel, moteur, dans la révolution nationale. La limite sud était repoussée au-delà du tropique du Cancer. À ce bornage cardinal s'associait l'affirmation d'une centralité urbaine, résolument dédiée au dialogue avec le monde et à l'exposition d'une puissance à la mesure des ambitions de la nation égyptienne : Le Caire faisait l'objet d'une attention renouvelée qui y amplifiait encore la polarisation démographique, économique et sociale.

Le Caire et l'affirmation matérielle de la centralité

En juillet 1956, Gamal Abdel-Nasser expliquait aux étudiants d'Alexandrie "Nous ne sommes ni la France, ni l'Allemagne. Nous ne sommes que Banî Mûr, Qîna et Qalyûb. Ne regardez pas Le Caire et ceux qui y vivent"¹. C'est pourtant dans cette ville qu'il inscrira une large part de son action. La capitale était essentielle à l'édification d'une nation soucieuse de s'affirmer sur la scène internationale.

En effet, plutôt que tentative de déconnexion du monde, l'époque nassérienne aura été l'occasion d'expérimenter et d'inventer de nouveaux rapports avec le monde, voire de redessiner les contours de celui-ci. Suez, comme Bandung, fut un épisode marquant de cette invention d'un nouvel équilibre mondial, le Tiers Monde y pris forme. L'affirmation de la nation arabe en fut un autre, non moins déstabilisant pour l'ordre mondial. Cette redéfinition des outils de dialogue avec les puissances supposait une capitale en mesure de faire le poids, crédible et fonctionnelle. Le Caire s'imposait plus que jamais. La capitale de l'Egypte devait devenir un pôle de développement en mesure de dialoguer avec les autres capitales d'un système-monde redéfinissant ses polarités. Elle y gagna le siège de la Ligue des Etats arabes une dimension qui existait avant Nasser puisque créée en 1945 mais qui, après 1952, devint un véritable instrument politique. Le Caire rayonnait sur la jeune nation arabe, même si d'aucuns y voyaient une nouvelle forme d'allégeance². Sa centralité renaissait - elle avait le peuple. Après tant d'années de soumission, la ville retrouvait enfin son rang parmi les grandes capitales du monde. Le Caire se devait par conséquent de devenir la vitrine de la nouvelle Egypte relevant la tête. Il se devait notamment d'exposer l'unité nationale et la fin des grandes ruptures sociales, tout en ne laissant aucun doute sur le développement industriel de la nation égyptienne.

Il est avéré que, dès 1952, avant même l'effacement du général Muhammad Nagîb, la politique d'expropriation partielle et de redistribution des terres fit émerger une nouvelle strate rurale, une catégorie de petits propriétaires à même de composer l'assise d'une révolution nationale³. De même, elle créait les conditions d'une prolétarianisation urbaine autour des grands établissements qui peu à peu bordaient les grandes villes et en particulier Le Caire. À Minya, le 9 mars 1965, Gamal Abdel-Nasser met en place dans les termes suivants le système de justification de la croissance des villes et des migrations

¹ *President G. A. Nasser's speeches and press - interview*, Ministère égyptien de l'information, 1959.

² Cf. Tarîk al-Bishrî, "Manhag al-Nazâr fî Nuzûm al-Hukm al-Mu`âsira fî al-bildân al-Islamiyya", Le Caire.

³ Leonard Binder, 1978, *In a moment of enthusiasm: Political power and the second stratum in Egypt*, University of Chicago Press.

campagne-ville : "Entre paysans et ouvriers, lesquels possèdent un niveau de vie plus élevé ? Ce sont les ouvriers, car le nombre de paysans vivant du revenu d'un seul feddan est très élevé. Donc, pour résoudre ce problème il faudrait diminuer le nombre des paysans vivant du revenu d'un seul feddan. Il nous faut donc construire des usines, les agrandir et transférer des gens du secteur agricole au secteur industriel".

Ainsi ont été créées les conditions d'un appel de main-d'œuvre et a été amorcé un processus de croissance par la masse retardant par là même les conditions d'une évolution qualitative de l'espace urbain. Longtemps, l'édification du Caire moderne est restée bloquée dans une logique d'accumulation primitive. C'est par son poids démographique et ses densités croissantes qu'en Egypte le monde des villes en général va de prime abord se distinguer du substrat rural¹.

Plus exactement, l'industrialisation, dont la polarisation n'est que trop peu remise en cause, a permis d'entretenir, voire d'amplifier, une aspiration vers les lumières de la ville amorcée bien avant. Entre 1897 et 1947, la population de l'Egypte doublait alors que celle du Caire triplait. Durant les décennies 1950-1960, la "ville-éponge" fonctionne pleinement. Les quartiers anciens, au cadre immobilier dégradé mais plus flexible, accueillent massivement les migrants.

Au recensement de 1960, les gens nés hors du Caire représentent quelques 30% des Cairotes, contre 33,5 en 1947. En 1986, ils ne comptaient plus que pour 13%. Le mouvement a fléchi, l'onde de polarisation démographique correspond bien à un moment de l'histoire de l'Egypte. La jeune nation devait convaincre et se convaincre de sa puissance et de son rayonnement au-delà de ses frontières. La croissance démographique du Caire est fortement articulée à un effort national d'industrialisation, elle n'est pas comme le veut la norme quant à l'urbanisation dans le tiers monde une simple attraction vers les lumières

¹ Cette manière de produire une nouvelles société, d'en faire une société urbaine, est en adéquation avec la manière dont savants et experts jusqu'à présent comptabilisent le fait urbain et le classent, c'est-à-dire par taille démographique. L'aspect qualitatif de cette croissance n'est qu'un indicateur secondaire. Ceci doit nous inciter à réfléchir à ce que l'on a mis derrière la notion d'explosion urbaine. Dans bien des cas, elle ne recouvre qu'une croissance forte d'agglomérations humaines ne disposant pas des qualités multi-formes et multi-fonctionnelles d'une ville. La catégorie de ville mérite d'être analysée et le caractère urbain de la dite explosion aussi. Jusqu'à présent, la confusion subsiste entre les dynamiques du peuplement du monde rural et de ses bourgs et le passage à la ville. L'assimilation des deux processus a permis de construire la notion de crise urbaine, mais par la-même les dynamiques des échelons inférieurs du système de peuplement ont été oblitérée, comme s'il y avait eu une instrumentalisation politique de la mesure que les experts et les chercheurs auraient cautionnés pour des raisons institutionnelles.

de la ville, vers un champ d'opportunités étendu. Le Caire est fille d'une révolution industrielle et tertiaire - tertiaire aussi, avec la formation massive de diplômés et l'édification d'un puissant appareil d'Etat.

Agglomération du Caire*

		1947	1960	1966	1976	1986	1990	1994
Le Caire	Pop. en milliers	2568	4250	5 495	7184	9 487	10330**	11052***
Le Caire	taux annuel		3,95%	4,38%	2,72%	2,82%	2,15%	1,93%
Egypte	de croissance		2,45%	2,47%	2,02%	2,75%	2,38%	2,27%

* Agglomération morphologique, définition Géopolis (continuité du bâti < 200 m)

**Projection F. Moriconi

***Estimation : variation naturelle selon l'état civil (CAPMAS), plus solde migratoire supposé égal à celui observé entre 1976-1986 (62.000 migrants par an en faveur de cette zone) - taux de croissance annuel période 1986-1994.

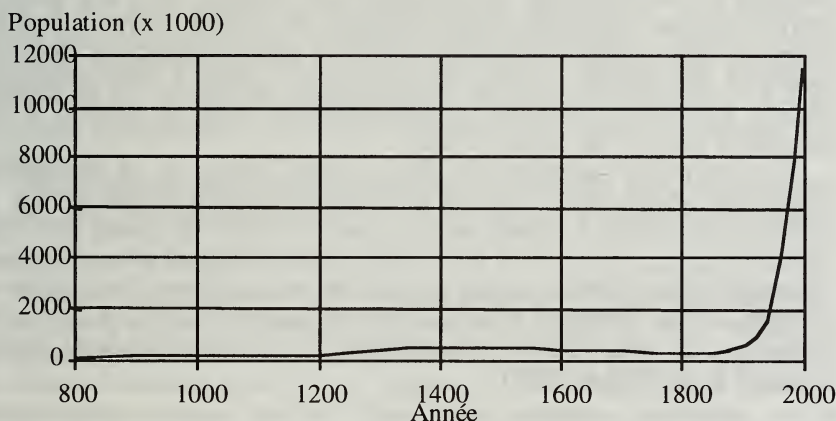
Durant les années 1960, le mouvement centripète polarisé par la capitale fonctionne d'autant mieux que les filières sont parfaitement en place. L'afflux de migrants des années 1950-1960 prolongeait et amplifiait une puissante onde de croissance dont l'inflexion est désormais largement engagée. Mais, là encore, les proportions de la période nassérienne ne sont plus les mêmes. L'effet de masse se traduit par un débordement qui n'est plus une simple image, mais une réalité prégnante : les égouts explosent, les rues sont saturées, les transports en commun débordent, les logements d'une seule pièce accommodent une part croissante des Cairotes, cimetières et toits se peuplent. En 1965 un plan d'urgence dit "des 100 jours" permet de ravauder le réseau de drainage, mais celui-ci date du début du siècle et se révèle structurellement insuffisant. Il faudra attendre les années 1990 et des aides internationales substantielles pour voir la mise en place d'un réseau d'eau potable et de drainage en adéquation avec les dimensions réelles de l'agglomération. Ce fut d'ailleurs l'occasion, pour les autorités compétentes de prendre la mesure de la ville réelle, de l'agglomération, et donc de voir combien cette dernière débordait et déborde encore la ville légale, administrée. Il leur fallut admettre que l'ensemble faisait système. Toutefois, la prise de conscience est resté largement confinée dans les services techniques et le problème de l'intégration ne s'est posé que dans la mesure où la dynamique des marges nuisait à l'épanouissement fonctionnel de la ville légale.

Ainsi, Le Caire redevient-elle la grande ville qu'elle fut déjà du XIIe au XVe siècle - période durant laquelle elle fut certainement l'une, si ce

n'est la ville la plus peuplée du monde. Elle retrouve donc son rang. Elle s'affirme comme la capitale à la hauteur d'une nation qui, désormais, compte quelques 60 millions d'habitants et dont la centralisation n'a jamais été radicalement remise en cause. La primauté de la capitale égyptienne s'est depuis lors stabilisée à un niveau équivalent à celui de l'agglomération parisienne dans son rapport à la France urbaine. Il y a en quelque sorte une cohérence entre la masse réaffirmée et les ambitions internationales de la République arabe d'Egypte. Le mouvement de reclassement est antérieur, mais il prend alors un sens politique fort.

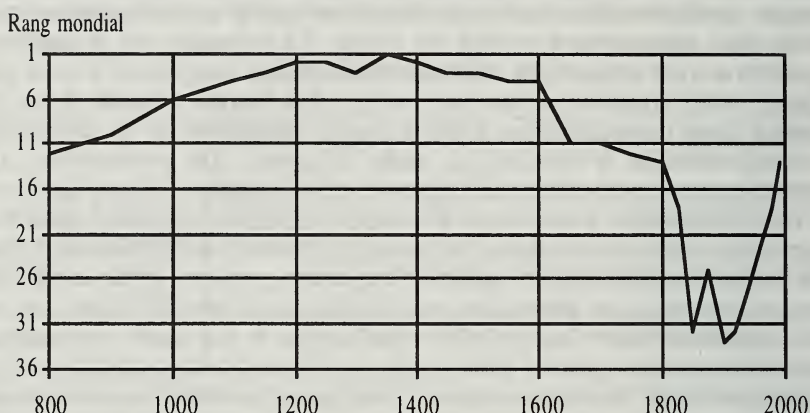
Trop longtemps, alarmés par la brutale croissance amorcée dans les premières années de ce siècle, les experts n'ont vu la croissance d'une ville comme Le Caire qu'en termes d'explosion urbaine et de crise. La prise en compte de la dimension structurelle, de la longue durée, et de son classement parmi les grandes villes depuis le IX^e siècle déstabilise cette vision et nous permet sans doute de mieux penser, pour le moins de dépassionner l'analyse, et donc d'intégrer le net fléchissement de la croissance ou encore la moindre attraction de la capitale. La logique des villes n'est pas celle de l'accumulation exponentielle calquée sur des modèles économiques évolutionnistes, eux-mêmes fortement déstabilisés. Pour le moins la croissance doit elle être envisagée entre ces deux courbes en ayant toujours en tête les mutations qualitatives qui accompagnent ces changements d'ordre de grandeur.

Evolution de la population du Caire



Source : F. Moriconi-Ebrard (*Géopolis*), Bairoch

Le reclassement du Caire parmi les grandes capitales mondiales



Source : F. Moriconi-Ebrard (*Géopolis*), P. Bairoch

De plus, exprimée en termes de poids démographique, la primauté du Caire est conforme à la distribution des villes dans la plupart des pays à tradition centralisatrice. Plus intéressant encore, et en conformité avec les théories quant à la distribution des villes dans un système intégré, cette primauté absolue du Caire devient parfaitement cohérente à l'échelle du monde arabe, en particulier des années 1950 aux années 1970. Ensuite, l'affirmation des capitales nationales a mis à mal ce modèle¹. Désormais Le Caire ne serait plus que la capitale de l'Égypte, même si elle gagne encore de nouvelles fonctions internationales comme la Banque régionale d'investissement dont la création a été décidée à Amman en octobre 1995.

Il se dit qu'aux funérailles de Gamal Abdel Nasser le 28 septembre 1970, pas moins de 3 millions d'Égyptiens étaient présents sur le parcours du cortège à travers les avenues du Caire. La masse était une dernière fois au rendez-vous pour saluer celui qui croyait en la puissance démographique, l'élevant même au rang de rempart contre l'impérialisme - "Notre bombe atomique, c'est le peuple égyptien" lancera-t-il à Shibbîn al-Kûm le 10 mars 1965². Trois millions, c'est plus d'habitants qu'en comptait la capitale en 1950.

¹ Cf. F. Moriconi-Ebrard, 1993, *L'urbanisation du monde depuis 1950*, Économica, col. Villes.

² P. Balta, 1982, *La vision nassérienne*, p. 173; le thème de la puissance démographique a été repris lors de la Conférence mondiale de la population qui s'est tenu au Caire en octobre 1994 par divers courants islamistes accusant les puissances étrangères de vouloir castrer l'Égypte.

Le thème fera encore recette avec le président Anouar al-Sadate qui, au pire moment d'un conflit frontalier avec la Libye de Khadafi, galvanisera la foule en déclarant que le quartier populaire de Shûbra compte plus d'habitants que toute la Libye... Exagération bien sûr, mais la masse était bien là, crédible. La foule était d'autant plus crédible qu'elle venait d'investir l'espace public, les rues et les avenues, en témoignant de son attachement aux valeurs nationales, au nationalisme, ce qu'elle renouvellera en 1975 pour l'enterrement d'Ûm Kulthûm. Mais peu de temps après, en 1977, l'appel de la rue se retournera contre les gouvernants et devint révolte - signe peut-être de la fin d'une époque. Il n'était plus question de continuer à vivre avec résignation, de se sacrifier, dans la perspective de l'avènement d'un projet national ; chacun voulait désormais accéder aux produits que la ville prétendait offrir - et à tout le moins manger à sa faim. La révolte était sans doute, paradoxalement, le signe d'une certaine individualisation et, plus encore, de la dissolution du projet national, de l'incapacité des dirigeants à canaliser l'élan populaire dans une phase où s'amorçait le retour à l'orthodoxie financière et à la dépendance¹. Renversement total de perspective, quelques 10 années après la défaite de 1967, c'est-à-dire une décennie après le mouvement de foule du 26 juin qui rappelait Gamâl Abdel Nasser suite à l'annonce solennelle de sa démission à la télévision et la radio.

Le Caire a donc traversé les bouleversements nassériens en débordant de toute part pour devenir la mégapole que nous connaissons aujourd'hui avec ses 11 millions d'habitants sur une surface bâtie 9 fois plus petite que l'agglomération parisienne qui compte à peine autant d'habitants. Et toujours, pour faire sensation, comme si cela ne suffisait pas à en faire l'une des villes les plus denses du monde, il faudrait lui en trouver davantage, plutôt 16 ou 20 millions que 11. Les autorités égyptiennes ne sont pas en reste dans cette surenchère à la démesure.

Onze millions cela suffit pourtant pour qu'à présent 60% des Cairotes vivent dans des périphéries qui, en 1950, encore campagne ou désert,

1. Selon Yaya Sadowski (1991, *Political Vegetables?*, Brokings Institution, Washington) le "pourrissement" du mouvement de foule de 1977, aurait été instrumentalisé par le président Sadate afin d'obtenir davantage de subsides de la Banque mondiale. De fait, en Égypte, le volet social de la politique d'ajustement a depuis lors fait l'objet d'une attention particulière, et le gouvernement égyptien rappelle toujours le risque d'une paupérisation menant à la révolte pour contenir les directives du FMI. Cette marge de manœuvre à l'égard des instances internationales et des pressions américaines dans la mise œuvre de l'ajustement, notamment en ce qui concerne la dévaluation de la livre égyptienne, a été en quelque sorte reconduite par le volume considérable des réserves de change en devises de la banque centrale égyptienne - 18,3 milliards de dollars en juin 95.

n'appartenaient pas à la métropole. Inversement, la partie urbanisée en 1950 ne compte plus que pour 20% de l'étendue actuelle de l'agglomération, alors que le patrimoine immobilier antérieur aux années 1940 ne représente qu'à peine 10% du cadre bâti. En outre, durant la décennie 1966-1976, cette aire ancienne de la capitale s'est engagée massivement dans une spirale régressive de déprise démographique, perdant quelques 30.000 habitants par an et le double durant la décennie suivante. Depuis, le tremblement de terre d'octobre 1992 n'a pu qu'amplifier encore cette déprise. Mais pour autant, les densités supérieures à 500 habitants par hectare restent courantes. Le Caire se caractérise encore par une résistance des fortes densités, alors que les nouveaux faubourgs hors planification comptent souvent dans leurs parties totalement urbanisées plus de 500 habitants par hectare.

Evolution de l'âge moyen ou l'essor d'une différence centre/périphérie

Quartier	Type	1947	1960	1976	1986
Mincha'at Nasîr	Enclave péri-centrale	22,32	23,43	23,14	21,55
Bûlâq-al-Dakrûr	Informel périphérique	22,96	23,39	23,12	22,63
Basâtîn	Informel périphérique	21,85	22,77	22,90	22,70
Matariyya	Informel périphérique	22,91	22,75	22,88	23,10
Bûlâq-al-Dakrûr	Informel périphérique	22,96	23,39	23,12	22,63
Imbâba	Informel périphérique	23,05	22,46	24,04	24,66
Gammâliyya	Vieille ville	22,60	23,50	26,31	28,61
Héliopolis	Banlieue planifiée début XX ^e	23,18	25,41	28,74	31,76
Zamâlik	Résidentiel luxe (île sur Nil)	28,44	28,66	33,13	35,60
Qâsr al-Nîl	Centre fonctionnel planifié fin XIX ^e	29,57	30,24	32,79	36,07
Grand Caire		27,90	28,90	30,64	31,09

D'après les recensements de population, source : CAPMAS

Cet étalement change radicalement la mesure mais aussi l'équilibre social de la capitale. Au mouvement d'aspiration vers Le Caire, s'articule et se substitue progressivement un élan centrifuge de redistribution vers les marges. Auparavant l'intégration à la cité se faisait au centre, par le centre, le péri-centre ou dans des faubourgs anciens comme Sharabiyya, où les migrants s'installaient dans un premier temps avant de trouver ou de construire un logement plus adéquate, offrant plus d'indépendance à la famille nucléaire, plus loin en périphérie. Désormais, dans ce contexte de moindre migration mais d'intense

redistribution centrifuge, le poids des nouvelles générations d'urbains qui ne connaissent que les bordures de la ville et quelques grands axes s'accroît très rapidement. La population née dans des faubourgs dont l'urbanisation massive a commencé dans les années 1960 tend à devenir majoritaire et nettement plus jeune, donc représentant l'avenir et de nouvelles aspirations. La mégapole voit ainsi s'affaiblir ses capacités d'intégration et d'unification. Dans le miroir du refus des autorités à prendre la mesure de la ville selon ses dimensions réelles se cantonnant à la défense d'une ville légale plus étriquée, une culture des marges se développe. La ville se déchire en même temps qu'elle s'ordonne. L'identité des faubourgs se construit en réaction au marquage social vécu au quotidien, par le jeu des frontières symboliques qui scandent l'espace urbain et qui finissent par devenir des réalités matérielles, ou plutôt qui amplifient des inégalités d'accès aux transports, aux services, ou encore la pression policière. En particulier, l'identité des quartiers dits "informels" se construit à travers la gestion d'assimilations mythiques mais très prégnantes : population des faubourgs égale migrants ruraux de Haute-Egypte, du Sa'ïd, même si les trajectoires directes province-faubourgs du Caire sont extrêmement rares et même si, de plus, les flux migratoires vers la capitale ne cessent de fléchir. Néanmoins, la distinction est fonctionnelle. Elle génère des frontières socio-identitaires et sert d'analyseur des polarités sociales. En déplaçant la question sociale dans le champ de l'ethnicité, elle renforce, pour reprendre la terminologie d'Immanuel Wallerstein, la socialisation des habitants des faubourgs du Caire dans leur position d'opprimés¹. Ainsi pourra-t-on dire : c'est normal qu'ils soient là si démunis, si sous-scolarisés et sous-employés, ce sont des Sa'ïdî-s".

Ce débordement devenu fracture sociale, voire politique, est bien le produit du projet d'affirmation par la masse, d'une masse qui s'exprime, bien entendu en nombre d'habitants, mais surtout en tonnes d'acier ou de béton produits, voire en nombre de fonctionnaires et de diplômés des universités engagés dans l'administration rationnelle des capacités productives. La massification a débordé les intentions et les réalisations matérielles publiques visant la prise en charge de l'installation dans la condition urbaine réformée d'une population devant adhérer au projet national. L'offre de logement public trop étroite ou mal ciblée, les écoles surchargées, les diplômés sans emploi sont autant d'échecs du projet d'asservissement de la croissance.

¹ Immanuel Wallerstein, 1995, *Impenser la science sociale*, col. Pratiques théoriques, PUF, p. 103.

Le Caire à la mesure de l'industrialisation

Au nord comme au sud du Caire, l'affirmation suivra les voies tracées antérieurement par la dynamique industrielle. Au sud du quartier résidentiel de Ma'adi, à travers les lourdes fumées ocre cette construction de la puissance et de l'indépendance s'imposent toujours. Mais laissons Gamal Abdel Nasser nous faire lui même l'inventaire de ce nouveau monde qui s'édifie au sud du Caire : "Nous savons tous ce qu'était la région d'Hilwân avant la révolution : il n'y avait rien du tout. On disait que c'était un centre d'hivernage mondial, une région qui se distingue par son climat sec et son eau sulfureuse. Lorsque l'on se rend aujourd'hui à Hilwân par la corniche, la première chose que l'on rencontre est la centrale électrique du Caire-Sud. C'est une des premières réalisations de la révolution. On voit aussi le chantier de construction d'unités fluviales, puis l'usine du fer et de l'acier dont la production s'élève aujourd'hui à 250.000 tonnes. Nous avons conclu un accord avec l'URSS en vue de porter la production de cette usine à un million et ensuite à 2,5 millions de tonnes en 1970. À côté, se trouvent, une cokerie, une forge, une usine de ciment, une fabrique de soie, une usine de tissage et de filature et une unité de laminage en cours de construction dont le capital s'élèvera à 45 millions de livres. À Hilwân également, les cimenteries sont en cours d'agrandissement. Il y aura aussi l'usine d'automobiles, de camions et de tracteurs Nasr puis celle des wagons de chemin de fer. Il y a également les usines de tuyaux, de câbles, d'avions et les usines militaires, usines d'armes légères, de mitrailleuses, de munitions. Les usines militaires comportent des sections d'industrie lourde. Leur capital s'élève à près de 100 millions de livres. D'où nous les sommes nous procurés? C'est le peuple égyptien qui a payé ces 350 millions" (Le Caire, 22 juillet 1965)¹. Certes, l'industrialisation a pris alors d'autres dimensions, mais elle n'était pas partie de rien. La station thermale était depuis longtemps à l'ombre des fumées des deux cimenteries de Torah et d'Hilwân qui, en 1940, contrôlaient 90% de la production de ciment en Egypte². De même, la Banque Industrielle qui devint l'instrument financier des créations de nouvelles unités de production tant au Caire qu'ailleurs en Egypte avait été créée en 1948.

La consolidation des capacités de production autour du Caire s'inscrit dans une continuité comme le prouve l'évolution du différentiel de croissance du nombre d'ouvriers entre la capitale et le reste de l'Egypte depuis les années 1950. Poursuivant un mouvement continu depuis les années 1930, Le Caire polarise l'activité³. La stagnation des années

¹ P. Balta, op. Cit., p. 171-172.

² Hassan Riad (alias Samir Amin), *L'Égypte nassérienne*, éd. De Minuit, 1964, 249 p.

³ Sa'id al-Najjâr, 1963, "An economic analysis of the metropolis in the arab

1980, n'est qu'une pose conjoncturelle dans une onde longue favorable à l'accumulation dans et autour de la capitale. Les années 1990 ne sont-elles pas marquées par l'essor cumulatif des usines d'assemblage en *joint-venture* dans les villes nouvelles et autres zones franches proches du Caire? Le développement industriel nécessite des compétences, des infrastructures de transport, la mobilisation de savoir-faire et des réseaux de télécommunications qui ne sont disponibles qu'à proximité immédiate de la capitale. La logique d'accumulation n'est pas contournable, d'autant que rester dans le concert des grandes métropoles-relais suppose d'incessants efforts de modernisation.

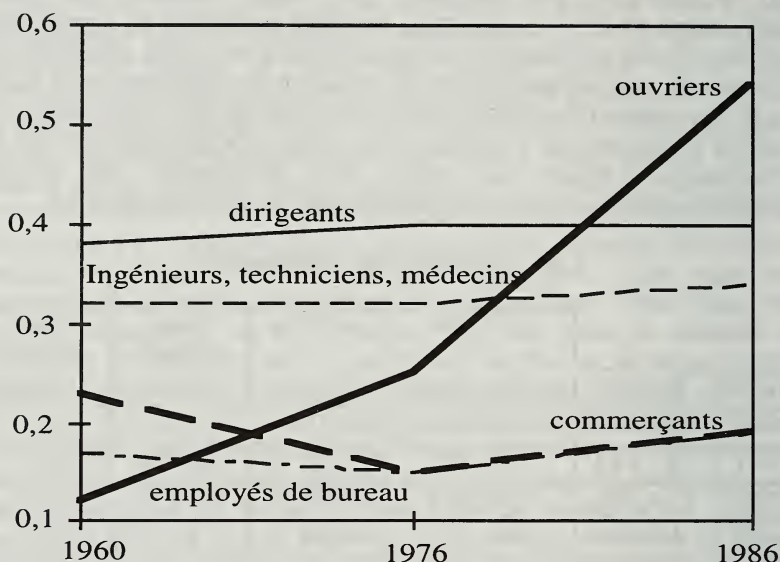
Les ouvriers de l'industrie

Année	Egypte	Le Caire	Le Caire	Taux	Taux
		Agglomération	/ Egypte	annuel Egypte	annuel Le Caire
1937	562.695	133 863	23,79 %	-	-
1947	721.741	198 328	27,48 %	2,52 %	4,01 %
1960	734.000	268 899	36,63 %	0,13 %	2,37 %
1976	1.403.000	580 512	41,38 %	4,13 %	4,93 %
1986	1.568.000	657 664	41,94 %	1,12 %	1,26 %

Source : recensements de la population, Capmas

Ainsi se trouve posée, malgré la redistribution des terres, les bonifications, le Haut-Barrage, et biens d'autres réalisations, la question de la justice spatiale. Déjà se pose-t-elle à l'échelle du Caire, car le changement radical de dimension ne s'est pas fait sans s'accompagner d'un processus de tri social, de filtrage, en partie spontané suivant la logique du marché foncier et immobilier, mais aussi politique, voire policier, en interaction avec les politique d'aménagement et de mise en ordre de la cité. En particulier, les familles ouvrières qui ont mis leur destin entre les mains du projet national d'industrialisation, qui ont répondu à l'appel en quelque sorte, se retrouvent de plus en plus expulsées vers les franges les plus éloignées du cœur de l'agglomération dans la logique du desserrement des activités productives.

Eric Denis
Le tri au Caire



Indice de concentration : 0 signifie la présence uniforme d'une catégorie socioprofessionnelle dans la totalité des 215 unités composant Le Caire de 1960 et 1 la concentration dans une seule unité.

La puissance du mouvement de tri se mesure parfaitement à la lumière de l'évolution de l'indice de concentration de quelques catégories socioprofessionnelles au Caire tel qu'il s'étendait en 1960. Il montre bien que les ouvriers n'ont pu se maintenir dans l'espace intra-urbain, dans le cœur de la ville. Ces derniers sont en effet deux fois plus nombreux qu'en 1960, mais ils occupent beaucoup moins l'espace intra-urbain. Ils y sont plus concentrés, de nombreux quartiers leurs sont devenus inaccessibles en termes de logement. Ainsi la ville a-t-elle perdu en mixité. Le petit peuple du Caire s'est clairsemé. En 1960, les ouvriers étaient quasi-uniformément réparti sur la totalité de l'espace intra-urbain, dans les limites de l'agglomération en 1960, alors qu'à présent ils sont plus regroupés ou l'ont quitté pour ses nouveaux faubourgs ou des banlieues spécialisées. Malgré tout ce que l'on peut percevoir comme perméabilité ou comme mixité, la division sociale de l'espace urbain ne cesse de s'affirmer. la mise en ordre est continue. Nous sommes désormais loin de ce que pouvait noter John Waterbury en 1976, évaluant la distribution sociale au Caire au regard de ce qu'elle fut avant 1952 :

"Ces jours sont morts et révolus et, par bien des aspects, Le Caire est devenu géographiquement démocratique et massivement

plébéien. Il n'y a pas d'espaces marginaux et les maigres agréments de la ville sont pratiqués, voire sur-utilisés, par tous (à l'exception des clubs sportifs, derniers mais fragiles refuges de la classe moyenne supérieur). Mais la ville a été fortement éprouvée par le processus de démocratisation, et ses problèmes ne feront que s'amplifier si, comme tous semble l'annoncer, la population atteint 16 millions en l'an 2000¹.

Dans la réalité, le processus de démocratisation semble avoir fait long feu au profit d'une mise en ordre fonctionnel qui permet de garantir la productivité urbaine.

Certes il y a bien eu avec le mouvement d'industrialisation à grande échelle, mais aussi avec l'affirmation de l'appareil d'Etat et la multiplication des emplois de fonctionnaires une affirmation du caractère populaire, *sha'abî*, de la ville, mais il fut rapidement contrarié par l'urbanisme d'Etat qui engagea un tri au même titre que l'essor des zones hors planification et para-légales. Après 1952, Le Caire a pris une tournure résolument marquée par les proximités sociales et les cohabitations de toutes sortes, dans un contexte de réduction des écarts sociaux et d'effacement des élites et de l'ostentation. Ce mouvement prolongeait, étendait et amplifiait la dimension traditionnelle du Caire, ville dans laquelle la division sociale de l'espace se régulait essentiellement à l'échelle de la rue, mais sur laquelle s'étaient progressivement surimposées des quartiers résidentiels affirmant leur distinction et leur sélectivité. Désormais, au même titre que les employés de l'industrie, du bâtiment, des secteurs formels et informels ou que le large spectre de l'auto-emploi, les diplômés sont aussi affectés par un processus de satellisation qui renvoie à leur incapacité à tenir, ou à acquérir pour les plus jeunes, un rang social en rapport avec leur niveau de reconnaissance par l'appareil de formation de la République².

¹ J. Waterbury, 1976, "Take the bus, and leave the driving to us", *Northeast Africa Series*, vol. XXI, n°2.

² É. Denis, 1995, "Le Caire, aspects sociaux de l'étalement", *Égypte, Monde arabe*, n°23.

Chaque année sortent des trois universités du Caire entre 30 et 39.000 diplômés alors que se créent entre 60 et 65.000 emplois publics et privés stables. De plus, ces diplômés du supérieur ne représentent qu'une part minime des entrants sur le marché du travail. L'équation conduit au déclassement des diplômés. Par ailleurs, depuis les années 1960, l'État garantit un emploi aux jeunes diplômés, seulement la liste d'attente atteint désormais entre 7 et 12 ans selon les spécialités et les emplois offrent certes un statut social mais avec un salaire dérisoire qui impose une seconde activité. Une réforme, en conformité avec le processus de déréglementation du travail, est à présent à l'étude, et des concours d'accès à la fonction publique devraient rapidement voir le jour.

La production planifiée d'un espace divisée

L'industrialisation a fourni les moyens de la réforme urbaine. Déjà, les usines de Hérouan mettaient sur le marché les matériaux - ciment et fil-à-béton - nécessaires à l'essor de la construction. Gamal Abdel Nasser pouvait ainsi s'enorgueillir, comme lors de son discours à l'occasion du troisième anniversaire de la Révolution, le 22 juillet 1955, de la prise en charge du logement du peuple : "Un des projets majeurs consiste à résoudre la question du logement. Dans les environs du Caire a été planifiée une nouvelle banlieue dont le lotissement a été divisé et distribué à 20 coopératives. J'avais dit que trois sites avaient été choisis pour construire 4.300 maisons à Zaytûn, Imbâba et Hérouan. Maintenant je puis dire que j'ai exécuté ce que j'avais promis. En fait, 4.310 logements sont en cours d'achèvement dans les 3 quartiers choisis. 1.400 logements ont été construits à Hilmiyat al-Zaytûn, 2.200 à Imbâba et 4.310 à Hérouan. Ces logements seront remis à leur propriétaire le 24 juillet, dans deux jours donc. Un site a aussi été choisi à Abbasiyya pour la construction d'une résidence étudiante qui accommodera 5.000 étudiants. Le gouvernement subventionne à hauteur de 100 Livres les logements construits par le General Housing Committee dans le cadre du plan pour la construction de 7.500 logements. 1.000 logements ont été construits à Zaynûm. La municipalité du Caire a bâti 4.000 appartements à Shûbrâ, Hilwân et Imbâba. Enfin, un contrat a été passé avec une compagnie internationale pour la promotion de la colline du Muqattam comme nouvelle banlieue du Caire. La voirie est réalisée et les maisons sont en construction"¹.

Ce dernier projet engagé par une société italienne, même s'il fut abandonné après l'échec financier de l'entreprise, indique que le logement des classes moyennes et la promotion privée n'ont jamais été exclus, ni même les capitaux étrangers, du grand chantier cairote.

En dehors des efforts pour le logement des employés des services publics et des ouvriers de l'industrie, les politiques publiques qui se mettent en place après la création de la municipalité du Caire en 1949, et effectivement après 1952 et le premier schéma directeur opérationnel en 1956, engageaient sinon visaient le développement fonctionnel de la capitale et sa mise en ordre sociale². Le logement social et ouvrier comme la promotion par les coopératives au profit des classes moyennes ont été des outils essentiels au service de ces efforts pour que chacun dans la ville soit à place. D'emblée, ces politiques s'inscrivaient dans le champ des utopies urbaines modernistes qui ont pour objet d'assurer la fonctionnalité de la concentration humaine de

1. *President G. A. Nasser's speeches and press*, 1959, op. cit.

2. Pour une revue détaillée de la mise en place de l'appareil local et de la planification cf. John Waterbury, 1973, "Cairo : third world metropolis, growth, administration, and planning", *Northeast Africa Series*, vol. XVIII, n°5.

l'agglomération, au détriment de la mixité et de l'accumulation qui fait la ville, la cité. La construction de l'espace urbain devient une affaire de classement préalable au contrôle de la foule - une affaire de rationalisation et de coordination. Seules les lois sur le blocage des loyers dont la première date de 1947, ont permis de conserver, jusqu'à nos jours, une certaine mixité à l'espace intra-urbain. Mais il s'agit d'une mixité vieillissante, alors que les jeunes ménages sont soumis à des règles de contournement de la loi qui opèrent un tri sévère.

On peut voir là une réponse face à la peur ancestrale de la grande ville complexe où tout se mélange et où le désordre peut surgir à chaque instant et menacer le pouvoir en place. La grande ville compacte est incontrôlable. Diverses manifestations, tant étudiantes qu'ouvrières n'épargnaient pas le pouvoir nassérien, par conséquent le contrôle de la cité était aussi à l'ordre du jour. Outre qu'il introduisait aux valeurs de la modernité des populations réputées arriérées, rurales, le logement social, par les regroupements qu'il opérait sur les marges urbaine d'alors, garantissait un contrôle policier plus efficace.

Dans le cas d'une capitale comme Le Caire, chaque nouveau pallier de sa croissance démographique explore des conditions inconnues, un seuil jamais atteint dans l'agglomération urbaine, alors que les outils de l'intervention urbaine ont été pour l'essentiel développés pour assurer la modernisation et rendre plus fonctionnel des unités urbaines relativement stables. En fait depuis le début du XXe siècle, Le Caire fait peur aux gouvernants et aux experts qui ont toujours répondu à sa croissance en essayant d'affirmer la distinction entre des zones planifiées que l'on essayait d'étendre sur des marges neuves et des zones informelles à contenir¹.

En 1965, par décret, le président créait la Commission pour la planification du Grand Caire qui fut la première instance à considérer la ville, n'ont pas comme l'unité administrative occupant la rive gauche du Nil, mais comme l'agglomération dans son ensemble. Signe de l'attachement de Gamal Abdel Nasser à l'affirmation de la capitale, il présida jusqu'à sa mort cette commission. Avec le schéma d'aménagement dessiné quelques dix ans auparavant, il s'agit d'un tournant majeur qui fait passer la réforme urbaine d'une logique de contournement et d'actions localisées à une entreprise globale ayant la prétention d'organiser la totalité. Il n'est plus simplement question de produire de nouveaux quartiers spécialisés, des logements ouvriers ou des banlieues chics, mais de planifier la ville et d'organiser son étalement.

La commission formalisa ses travaux comme des réponses à la crainte d'une "ruralisation", *taryif*, de la ville avec l'arrivée massive de migrants

1. Alain Roussillon, "Comme si la ville était divisée en deux : un regard réformiste sur l'urbain en Égypte au tournant des années 1940", à paraître in *Genèse*, premier trimestre 1996.

des provinces égyptiennes. Elle se plaça donc d'emblée dans la logique du paradigme de l'enceinte et de la cité menacée par les barbares. L'idée d'intégration et de promotion des masses catalysées par l'effort national était donc caduque. L'industrialisation et l'appel de main-d'œuvre qu'il supposait contrariaient l'essor fonctionnel de la capitale et menaçaient les citoyens, ceux qui appartenaient et participaient déjà à la cité. Cette politique ayant pour objet de gérer un dedans et un dehors a été poursuivie jusqu'à présent sans remise en cause. Elle a eu pour effet de structurer une ville duale qui, pour se réformer, doit à chaque nouvelle étape investir des espaces vierges, désertiques, contourner ce qui est perçu comme non-réformable, avec pour ambition, certes de transférer la dynamique spontanée des marges - les autres - mais surtout d'assurer la fonctionnalité de l'appareil productif. C'est pourquoi la réussite des villes nouvelles tient surtout à l'expansion de leurs zones industrielles. L'intervention urbaine allait donc à contre-courant des visées exprimées au moment du lancement de la "seconde révolution", en 1961, en termes de justice sociale. Un rapport publié en 1958 par le ministère des Affaires municipales et rurales met en évidence qu'entre 1952 et 1957 le gouvernement avait dépensé davantage pour les routes au Caire et à Alexandrie que ce qu'il avait consacré à la construction de nouveaux hôpitaux dans tout le pays¹.

L'intervention publique, qui a eu et a toujours pour objet d'assurer et de moderniser les infrastructures dans la ville légale, a été encore contenue dans cette ligne par le coût de ces interventions et la nécessité de gérer une pénurie chronique de ressources. En 1958, le ministre des Affaires sociales, Husayn Shafaï, expliquait clairement que "L'Égypte doit contenir ses dépenses sociales jusqu'au moment où elle enregistrera des améliorations économiques notables"². La grande ville voulu par Nasser, comme elle l'avait été sans faillir par ses prédécesseurs, a ouvert la voie à la ville ouverte sur le monde d'aujourd'hui, à ce relais de l'industrie transnationale. En ce sens, il est possible de voir dans l'évolution structurelle du Caire un alignement productif qui dépasse le champ du politique. Le Caire accommode un ordre urbain que les politiques ne font qu'accompagner.

Au-delà de la raison économique

Toutefois la rationalité financière ne suffit pas expliquer une orientation politique poursuivie sans fléchir de Nasser à Moubarak.

1. Cité par Keith Weelock, *Nasser's New Egypt*, 1960, éd. Praeger, NY, p. 133.

2. Entretien, en 1958, de Keith Weelock avec le ministre égyptien des affaires sociales (op. cit., p. 138).

Certes la logique des villes transcende les orientations politiques et les ploie en un spectre étroit de réponses et d'interventions, mais cette continuité est aussi fille d'une permanence politique que les orientations économiques ne doivent pas masquer, à savoir, le contrôle de la sphère militaire sur la société égyptienne et sur Le Caire en particulier. Dans cette dernière en effet, se sont épanouies ses industries¹, ses lotissements et ses clubs et y vivent ses familles et prospèrent ses intérêts. C'est sans doute autour de cette installation des militaires à la direction des affaires et des solides relais qu'ils ont installé à la tête des instances régionales et locales qu'il faut rechercher la bifurcation qui a conduit au Caire à la systématisation d'un ordre duale et à la maîtrise policière de cette ordre.

Ordre duale ne veut pas dire ici qu'il n'existe pas, dans les pratiques quotidiennes, de perméabilité entre la ville des marges para-légales et la ville légale mais que l'action publique n'a pas pour objet d'altérer ces frontières, voire les exacerbe par diverses interventions de police ou de régularisation qui ont simplement pour objet, par exemple d'assurer la rétribution des services publics - électricité, eau...

Par ailleurs, les villes du désert s'exposent comme la matérialisation aboutie d'une volonté de rejeter dans des marges éloignées et facilement contrôlables une population à laquelle ont refusé depuis longtemps l'accès à la cité et une participation à la vie publique. Le logement dans les villes nouvelles, s'il est concevable pour des élites maîtrisant moyens de communication et de télécommunication, demeure en revanche pour la plupart des Cairotes une franche mise à distance. Ainsi l'intervention urbaine s'est-elle affirmée comme le front du refus de la totalité et de l'historicité, c'est-à-dire de l'accumulation qui fait les villes, au profit de l'intervention technique qui décompose l'espace urbain en fonctions, et détotalise la ville. Cette planification anticitadine matérialise encore le refus de partager les fruits de la modernisation et la peur de la complexité qu'implique une ville compacte. Il n'y a pas de crise du modèle mais épanouissement de la technique alors qu'aucun contre-pouvoir élu n'est en mesure de contrarier le projet². La "science urbanistique" intervient en relais direct

1. L'industrie militaire emploie 50.000 personnes a une écrasante majorité regroupées autour du Caire, à Abû Za`bal au nord, Héliouan-Ma`adî au sud et Héliopolis-Madînat Nasr à l'est : cf. Françoise Clément, 1994, *L'armée et l'industrie militaire égyptienne*, rapport à Direction Générale des Armées, vol. 2, "défense".

2. Preuve encore de la centralité de la capitale comme enjeu politique nationale. Elle ne dispose que d'une très faible marge d'autonomie avec un conseil élu dont les avis sont consultatifs et trois gouverneurs nommés par décret présidentiel. Ces derniers ont toujours été des militaires.

de l'ordre social établi, elle s'exprime pleinement comme instrument pour que la cité et ses instances ne puisse pas s'épanouir, pour que toutes les dynamiques soient refoulées plus loin, noyées dans les sables du désert.

Les discours sur le peuplement des nouvelles communautés urbaines du désert, proposait et proposent encore un défi "sur-moderne", la conquête d'un nouveau monde, d'un nouvel horizon. Telles sont les lumières d'un nouveau contrat social urbain dont les assises matérielles ne semblent pas faire illusion, alors qu'il n'est pas en mesure de contenir la dynamique des faubourgs illégaux, hors planification.

En laissant dans le même temps se développer en dehors de l'enceinte de vastes faubourgs qui accommodent désormais la moitié des Cairotes - faute de moyens ou par myopie ou en raison d'une prise de conscience tardive -, les autorités ont permis la constitution d'un front de résistance. Là s'est développée une identité de la non-appartenance - ce qui ne veut dire une identité collective organisée et transcendant les forts antagonismes internes. Vivre dans les faubourgs para-légaux reste en partie un non-choix, mais c'est aussi la possibilité de résider à proximité du cœur de la ville et des opportunités qu'elle offre¹.

Les actions récentes néo-hausmaniennes d'élargissement des voies pénétrantes que ce soit à Bûlâq al-Dakrûr ou à Imbâba, comme les interventions policières démesurées pour arrêter des opposants islamistes, témoignent de la volonté de reprendre en main cette inconnue trop proche². Mais une fois encore, il n'est pas question d'intégration, mais bien davantage de désintégration des dynamiques internes, de tri. Dans la perspective ouverte par Michel Foucault, on peut voir ces actions comme le moment où les élites sociales, pour purifier ou consolider l'ordre social, créent, où tout du moins reconnaissent "l'autre"³. Dans la gestion de ses marges une société se révèle, elle met à nue les malaises, les fantasmes et les fissures qui l'animent.

Le pouvoir central contrôle largement les finances locales comme le montre la part des subventions nationales dans le budget du gouvernorat du Caire.

1945/46	44,20%	1981/82	19,15%
1954/56	34,50%	1988/89	30,36%

¹. Robert Ilbert a part sa part très clairement relevé que "les seules formes de dynamismes apparaissent là où l'État n'intervient pas ou plus..." (1994, "Politiques urbaines dans le Monde Arabe, EMA, n°1, Lyon, pp. 245-263)

². cf. É. Denis, 1994, "La mise en scène des `ashawiyîyât; Premier acte : Imbâba, décembre 1992, *Égypte, Monde Arabe*, n°20, pp. 107-116.

³. Michel Foucault, 1963, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon.

Or, le fait que les mêmes craintes - pour faire vite la peur de l'envahissement - animent l'intervention urbaine depuis le premier schéma directeur (1956), voire avant 1952 avec les réformateurs, désigne une certaine stabilité de la société politique égyptienne, un refus de remettre en cause le mode de participation et le spectre des participants. Et, au total, cela explique peut-être pourquoi la période nassérienne nous laisse un héritage trouble à travers ses réalisations urbaines - trouble, c'est-à-dire en contradiction avec les intentions, même si l'on prend en compte les facteurs externes de l'impossible aboutissement de la révolution sociale dans le contexte du conflit arabo-israélien.

Le lancement fin 1995 par le président Moubarak en personne, d'une nouvelle étape dans l'urbanisation des déserts, avec l'invention du "nouveau Caire", ce gigantesque triangle Le Caire-Ismayiliyya-Suez, de même que le discours du 4 novembre 1995 à l'occasion d'une visite présidentielle dans la ville nouvelle de Six Octobre laissent augurer d'une opiniâtre continuité dans la manière de déconstruire la ville au profit de la fonctionnalité urbaine¹. À la participation et à l'élargissement de la citoyenneté à la diversité des faubourgs s'oppose toujours le tri social avec, en contrepoint, la production des banlieues ordonnées à l'image de celles qu'en Europe experts et dirigeants essaient de réarrimer à la ville alors que le modèle économique fondé sur le travail salarié généralisé dont elles étaient filles s'effondre².

¹. Cf. "Mubarak: nous continuerons l'édification des villes nouvelles dans le désert", *al-Ahrâm*, 5 novembre 1995 ; "Le nouveau Caire", *al-Ahrâm*, 29 octobre 1995 : "Afin de réduire la pression sur la capitale le ministère de la Construction a décidé la construction du nouveau Caire sur une surface de 45.000 feddan-s, afin d'accueillir 500.000 habitants par an".

². Entendons nous bien, cela ne veut pas dire que les acteurs du projet moderniste se soient activés, voire s'activent encore, à la mise en œuvre de leurs idées avec cynisme. Ils croyaient sincèrement, sur la base d'analyses anthropomorphistes et évolutionnistes, que la ville, au même titre que nos faubourgs européens au XIX^e, souffrait de congestion. Voici par exemple ce que nous explique Abû Zayt Ragah, géographe-urbaniste égyptien impliqué dans la réforme contemporaine du Caire et parlant des conditions dans ce qu'il appelle les zones sauvages : "Tout cela contribue à créer un environnement médiocre et insalubre, un climat propice à l'expansion des pathologies sociales et physiques, une hausse sensible du taux de criminalité ainsi qu'un terrain favorable à l'extrémisme et au terrorisme". La manière d'intervenir dans les faubourgs du Caire repose aujourd'hui sur la ferme certitude qu'il s'agit d'éradiquer à tout le moins de contrôler les foyers de l'islamisme. Dans ce même texte, il explique que durant "l'époque éclairée" des années 1950-60, "le gouvernement a accordé un intérêt réel au bien-être de ceux qui avaient de faibles revenus". Ainsi ont été construits des cités ouvrières organisées autour de centres civiques rassemblant les services et les commerces, alors que de

Dans la diversité des figures du monde des villes, les faubourgs illégaux du Caire apparaissent comme un modèle, ou pour le moins comme un type original de refuge opératoire pour tous ceux qui n'attendent plus leur intégration à la machine économique rationnelle supposée porteuse d'un développement en mesure d'irriguer toute les composantes de la société. Inversement, la continuité de Nasser à Moubarak s'explique par cette adhésion infaillible aux vertus du développement économique comme véhicule de l'essor de la nation. Pourtant, même à l'époque de la révolution nationale, l'Égypte ne participait pas uniquement à son propre développement, mais à celui du système-monde selon les polarités de l'époque. Il en est toujours de même. Ainsi ne s'articulent au développement du système-monde que des segments étroits de la société égyptienne et des espaces non moins réduits. Mais l'impossibilité de se détacher de ce mythe historique nous vaut encore la poursuite du projet moderniste qui essaie de favoriser l'accumulation maximum autour de la capitale tout en assurant la fonctionnalité du système urbain. La caractéristique la plus intangible de ce système de gouvernance pourrait en être l'esprit de contournement et d'encadrement des masses et la réaffirmation de l'ordre social sur terrain vierge. Nous sommes toujours dans le paradigme qui avait présidé à la mise en œuvre des bonifications et la fondation de la province al-Tahrir dans les années 1950, avec des visées exprimées en termes de fondation d'une société nouvelle, c'est-à-dire dans une perspective où la société ne serait pas réformable de l'intérieur mais qu'il faudrait la redresser sur des sols nouveaux, en quelque sorte "sans histoire"¹ - ce qui implique la nécessité matérielle pour l'Égypte d'étendre son écoumène extrêmement étroit.

La reproduction d'un tel système dépend du degré de soumission dans lequel peuvent être contenues les marges urbaines et de l'équilibre entre libéralisation économique et aide social minimum. La manière dont toutes les oppositions ont pu être écartées depuis 1990 et la guerre du Golfe laisse toutefois augurer d'une certaine durabilité de ce système. D'autre part, rien n'indique que la dynamique sociale des faubourgs soit transformable en une alternative politique ou que ces faubourgs puissent devenir le foyer d'un projet collectif nouveau où le social échappe à la rationalité économique et où encore l'aménagement de l'espace social constitué domine le formatage d'une société nouvelle sur terrain vierge.

larges avenues laissaient de vastes espaces ouverts (1994, *Conditions d'habitat et société urbaine dans l'Égypte contemporaine*, inédit, conférence du Cedej, Le Caire, Oucc).

¹ Voir Sylvie Fanchette, "Un village idéal dans une société nouvelle : l'expérience de la province de Tahrir dans le désert occidental", in Alain Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et Mouvement national : identité et modernisation en Égypte*, Le Caire, CEDEJ, 1995.

La révolution est, en théorie, un moment favorable pour agir sur tout, sur la totalité. Mais en reprenant l'héritage réformateur et, surtout, en valorisant les réponses scientifiques, analytiques, pour promouvoir un nouveau projet de société, le moment nassérien est immédiatement entré dans une logique de segmentation technicienne qui n'a fait que s'affirmer ensuite, empêchant toute remise en cause fondamentale au profit de l'administration et de l'industrialisation. Le Caire n'est pas une image de cette encadrement techniciste et des résistances des marges, elle en est la scène centrale dans une pièce où le décor joue un rôle essentiel.

Le Caire
CEDEJ-CNRS
Août 1995

NASSER - 25 ANS

Peuples Méditerranéens n° 74-75

janvier - juin 1996

pp. 205 - 227

HABITER UNE "CITE NASSERIENNE"

Changements sociaux et relations de voisinage à Aïn el-Sira

BENEDICTE FLORIN

Au Caire, les cités de logement social construites pendant les années soixante font aujourd'hui partie intégrante du tissu urbain et, si leurs habitants ne les désignent pas littéralement par l'expression "cités nassériennes", elles incarnent encore pour une partie d'entre eux, mais sans doute également pour de nombreux Cairotes, l'un des héritages de la politique menée par Gamal Abdel Nasser.

Avant 1952, la production de logements sociaux consiste essentiellement en des opérations de relogement de familles originaires des quartiers insalubres démolis à Alexandrie ainsi qu'en l'édification, au Caire, de petites unités de "logement économique" destinées à certaines catégories professionnelles et rattachées à des industries ou entreprises spécifiques, publiques ou privées : par exemple, les cheminots, les ouvriers de l'Imprimerie Nationale ou de l'Arsenal, ceux du Consortium Empain à Héliopolis ou certains employés et fonctionnaires de l'Etat. Les réalisations et, plus encore, les projets sont nombreux (maisonnettes ouvrières individuelles, lotissements, maisons-jardins, etc.), mais il s'agit surtout d'initiatives ponctuelles, et, jusqu'en 1951 (loi n° 206), il semble difficile de parler d'une réelle politique de logement populaire. Née d'une réflexion sur l'inévitable financement par l'Etat de la construction des logements sociaux - en raison de la hausse des coûts de construction - et sur la nécessité de les subventionner - en raison de la faible solvabilité des destinataires -, la loi

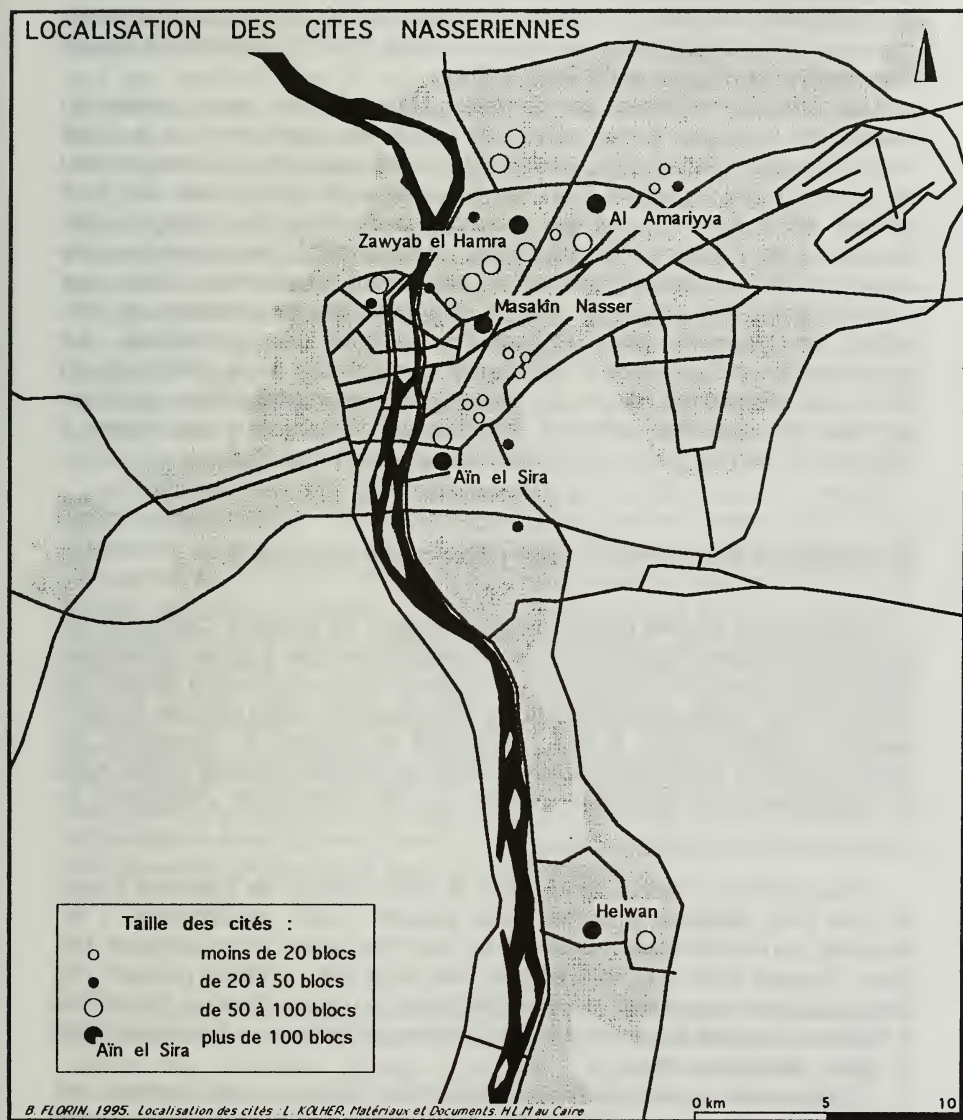
n° 206 donne un cadre législatif et exécutif à une véritable politique de logement social. Sa mise en œuvre est confiée à la "Société d'urbanisme et d'habitat populaire" et, jusqu'en 1961, plusieurs opérations de logement social sont achevées sous son égide¹. Mais c'est justement la non-solvabilité des attributaires de ce type d'habitat, engendrant l'endettement de la Société, qui provoque un changement de fond de la politique du logement social : qu'il s'agisse des réalisations des années cinquante, des "cités nassériennes" ou, encore, des nouvelles cités d'aujourd'hui, les destinataires du logement social restent les catégories moyennes de la population et non les plus démunies².

La Révolution de 1952 ne bouleverse pas ce dispositif même si la construction de la cité Zeinhom en 1955, par sa taille - 82 blocs - mais également par son type d'habitat - collectif et de type "HLM" -, préfigure les "cités nassériennes". Il faut attendre la fin des années cinquante et le début des années soixante pour la mise en œuvre des grands programmes de logements sociaux appelés *masakîn cha'biyya* ("logements populaires"). En 1961, un nouvel "Organisme public de la construction et de l'habitat" est créé, puis une décision présidentielle en 1962 sépare, en matière de construction de logements, l'activité des coopératives ("Organisme public du logement coopératif") de celle spécifique à l'Etat. Dès lors, "l'Organisme public de l'habitation et de l'urbanisation" a charge de réaliser la politique de logement social :

"Les efforts considérables déployés dans le domaine de l'habitat et de la reconstruction contribueront largement à assurer des habitations convenables à tous les citoyens, à résoudre la crise du logement dont ils souffrent d'une manière pratique et combattre l'exploitation dont ils sont victimes" (*Annuaire*, 1964).

¹ A propos de l'histoire, restituée ici de manière très condensée, des acteurs et des réalisations en matière de logement social en Egypte, jusqu'aux années cinquante, voir Mercedes Volait, *De l'habitation salubre au logement de masse : l'expérimentation égyptienne en matière d'habitat économique et social*, 136 p.

² Cette politique d'attribution, tout en n'étant pas spécifique à l'Egypte, est particulièrement avérée dans les villes nouvelles et extensions urbaines récentes situées en périphérie du Caire en raison du montant des avances de paiements et des termes mensuels. Notons pourtant que le séisme d'octobre 1992 a provoqué le relogement, par les pouvoirs publics, de plus de 25 000 familles Caireotes dans les extensions urbaines, même si la question de leur capacité à payer les termes reste posée en raison de l'indigence d'un grand nombre d'entre elles (cf. B. Florin, 1995).



Si l'habitat social des "cités nassériennes" reste toujours destiné aux classes moyennes, l'évolution significative des années soixante réside dans le nombre de chantiers et la taille de certaines cités¹ : Laurent Kolher recense au Caire 29 opérations de "*logement social de masse*" qui comptent, au total, 1 722 blocs et près de 50 000 logements dans lesquels, selon l'estimation de l'auteur, vivent 310 000 habitants à l'issue des années quatre-vingt (Kolher, 1989).

Les années soixante, les "années Nasser", sont aussi celles où beaucoup d'espoirs sont permis et, pour les habitants de la "cité nassérienne" de Aïn el-Sira, choisie ici comme exemple, le changement ne se limite pas à l'accès à un nouveau type d'habitat, mais doit être replacé dans un contexte de réformes porteuses de changements sociaux. Les relations de voisinage, mais surtout les exemples de mobilisations collectives, même si elles sont étroitement liées aux activités des associations du quartier, montrent que les résidents de Aïn el-Sira ne tiennent pas uniquement un rôle de spectateurs. La paupérisation progressive d'une partie des familles de la cité tend en effet à transformer la nature de ces relations et mobilisations pour en accroître le caractère défensif comme en témoignent les mises à distance où l'on se reconnaît, contre l'Autre, de Aïn el-Sira.

S'installer à Aïn el-Sira : une promotion sociale ?

Située sur la rive est du Nil, entre l'aqueduc et le Vieux Caire, Aïn el-Sira est l'une des premières "cités nassériennes" de grande dimension bâtie dans la capitale. En raison de sa proximité du centre, Aïn el-Sira est "dans" la ville, mais ses délimitations, très inscrites dans l'espace, en font aussi un quartier "hors" la ville, "limitrophe et marginal"² : l'aqueduc, au nord, constitue une réelle séparation en ne laissant qu'une seule voie de passage aux véhicules, même si de nombreux habitants le

¹ Pour donner un aperçu de l'ampleur de cette politique de logement social, on peut citer quelques-unes des plus grandes "cités nassériennes" : el-Amariyah, au nord du Caire, construite au début des années 60 et comptant 180 blocs ; Zawyab el-Hamra (150 blocs, au nord de la ville) ; Imbaba (environ 100 blocs sur la rive ouest du Nil) ; Helwan (240 blocs, au sud du Caire) et Aïn el-Sira (144 blocs), non loin du centre-ville. Cf. L. Kolher, *Matériaux et documents, HLM au Caire, Repérages*, 39 p.

² L'expression, datant de 1963, est de Pierre George : elle concerne les grands ensembles français et pose le "*problème de l'intégration du grand ensemble dans le cadre urbain*". Nous n'aborderons pas ici cette question, mais sans doute "l'extériorité" de Aïn el-Sira (ce n'est pas le cas de toutes les "cités nassériennes") joue-t-elle un rôle particulier dans les pratiques socio-spatiales de ses habitants. In "*Présent et avenir des grands ensembles*", p. 27.

franchissent en se courbant sous ses voûtes. A l'ouest, le quartier des Tanneries marque une autre frontière quasi insurmontable : autrefois considéré comme un lieu inhospitalier, le quartier s'est aujourd'hui densifié (auto-construction de nouvelles habitations et création de fabriques de glu) jusqu'à atteindre les blocs de Aïn el-Sira. A l'impraticabilité du quartier des Tanneries s'ajoute l'image négative qu'en ont les habitants de la cité qui attribuent en effet une dimension symbolique, sur le sens de laquelle nous reviendrons, à cette frontière physique. Enfin, séparant la cité des cimetières à l'est et la bordant au sud, seule la voie Salah Salem permet de réellement y pénétrer.

Les 144 blocs, bâtis entre 1958 et 1962 sur un plateau de décombres, comptent un peu plus de 5.000 logements qui se répartissent sur quatre niveaux en appartements d'une, deux ou trois pièces incluant chacun une cuisine, des toilettes et un balcon. Les blocs d'origine, dont la qualité de construction a souvent été accusée de tous les défauts par les observateurs extérieurs, ont malgré tout bien supporté l'épreuve du temps et le manque d'entretien. Par contre, il est vrai que les ajouts aux blocs, construits par les habitants ou les entrepreneurs du quartier, peuvent être très mal bâtis et ne pas répondre aux normes minimales de sécurité.

Le recensement de 1986 compte 30 296 résidents pour la *chiakha* - unité administrative - Aïn el-Sira qui comprend les blocs, deux cités d'urgence ainsi qu'une petite bande d'habitat auto-construit le long de l'aqueduc. En 1976, on recensait 32 788 habitants dans la même zone, hormis les cités d'urgence édifiées seulement à la fin des années soixante-dix (CAPMAS, 1990). Cela signifierait que le phénomène d'agrandissement des logements, impressionnant à Aïn el-Sira, ne correspondrait pas tant à une augmentation de la population (hébergement des enfants mariés ou location à de nouvelles familles, par exemple) qu'à un besoin de place des propriétaires initiaux. En fait, les enquêtes¹ confirment que les enfants des familles les plus aisées sont partis du quartier au moment de leur mariage et que les cas de cohabitation inter-générationnelle concernent surtout les enfants de la cité devenus adultes, mais toujours célibataires.

¹ Nous avons mené, avec l'aide d'un interprète, une cinquantaine d'enquêtes de type qualitatif entre les mois de mars et mai 1994 à Aïn el-Sira et dans le quartier des Tanneries, contigu à la cité. L'objet de ce travail était de reconstituer les trajectoires résidentielles des habitants des deux quartiers et de comprendre les formes d'association entre espaces et groupes sociaux, ou les processus de territorialisation, ainsi que les recompositions sociales et spatiales qui en découlent. Certaines familles ont été visitées plusieurs fois ce qui explique, par exemple, que Sayed, Fatma, ou Abdel Hamid interviennent souvent ici.



Les couches populaires mais, bien plus, les classes moyennes sur lesquelles se fonde le régime nassérien sont les destinataires principaux des opérations d'habitat social des années soixante. Ces logements sont hautement subventionnés puisque à Aïn el-Sira, par exemple, les loyers fixés à 2 Livres égyptiennes (LE) par pièce ne permettent en aucun cas à l'Etat de recouvrir les coûts de construction des blocs qui, d'après Milad Hanna, se situent à l'époque entre 8 et 10 LE au m², ni la mise en place des infrastructures et équipements publics. Ainsi,

"l'ouvrier, le petit fonctionnaire, dont les revenus ne dépassaient pas 20 LE par mois, pouvait habiter un «logement populaire» gouvernemental (...). Le loyer était en fait à la portée des différents revenus, et représentait 10 à 15% de ceux-ci. Les équilibres sociaux économiques étaient sauvegardés de ce fait" (Hanna, 1992).

A Aïn el-Sira, les chefs de ménages qui s'installent dans les nouveaux appartements appartiennent effectivement à cette classe moyenne, dans son acception large; y cohabitent donc des fonctionnaires, des instituteurs et professeurs, des commerçants et artisans, des ouvriers spécialisés, ou, encore, des techniciens employés par l'Armée. Un grand nombre de familles, relevant des mêmes catégories socio-professionnelles, est aussi relogé, par le Gouvernorat du Caire, dans la cité pour cause d'effondrement de leur résidence antérieure ou, encore, à la suite d'opérations déclarées d'utilité publique. L'éventail des professions mais aussi les origines géographiques diverses expliquent en partie l'hétérogénéité sociale originelle de la cité. Celle-ci s'exprime également par les représentations différentes que les personnes interrogées se font du "quartier populaire" au sein duquel elles vivent. Par contre, l'un des points communs à de nombreux habitants - mais seule une enquête quantitative et systématique permettrait de confirmer ce phénomène - est la connaissance d'autres cités d'habitat social du même type par l'intermédiaire de parents installés avant eux, en particulier à Zeinohm, cité située au nord de l'aqueduc; et même, pour certains, le passage à un moment de leur vie dans l'une ou l'autre de ces cités. Sans pouvoir en déduire qu'il existerait une "filière" d'accès au logement social, on peut penser qu'il s'est produit au cours du temps une certaine expérimentation ou apprentissage de ce modèle d'habitat. Par exemple, parmi les personnes rencontrées, Nasra est restée quelques années chez sa belle-mère, relogée à Zeinohm à la suite de la démolition de sa précédente habitation, avant d'arriver à Aïn el-Sira; Yehah a aussi cohabité avec sa belle-mère à Zeinohm¹, puis a repris l'appartement de

¹ L'usage voudrait que l'homme procure un logement indépendant à son épouse au moment du mariage, ou alors qu'il l'accueille chez ses propres parents. Toutefois, l'hébergement de jeunes couples chez les parents de la femme est relativement fréquent, sa durée étant liée aux moyens financiers du

son frère dans la cité; le mari de Nahla a vécu avec ses parents relogés dans la "cité nassérienne" de Bassatine avant d'acquérir, grâce aux bénéfices d'une expatriation en Libye, un logement à Maadi, revendu pour acheter en 1974 l'appartement de Aïn el-Sira; Galal ou Mustafa, après plusieurs années passées ailleurs, ont acheté un appartement dans la cité de leur enfance, etc.

En 1963, le Centre National de Recherches Sociales et Criminologiques a mené une enquête comparative auprès de 600 ménages vivant dans diverses "cités nassériennes" - dont celle de Aïn el-Sira - ainsi qu'auprès de 555 ménages habitant à Boulaq, quartier ancien et non planifié (CNRSC, 1976). Il en ressort que la composition des ménages (en moyenne, 6 enfants par ménage dans les deux zones), le degré d'éducation (34% des effectifs interrogés dans les "cités nassériennes" sont illettrés contre 50% à Boulaq) ou, encore, la répartition des activités professionnelles sont relativement similaires et que le niveau socio-économique ne diffère pas sensiblement d'une zone d'enquête à l'autre. Mais les réponses aux questions de l'enquête concernant les opinions relatives au logement, aux services et équipements publics, aux relations sociales ou aux *"aspirations si les conditions matérielles venaient à s'améliorer"* font montre de divergences notables d'un espace à l'autre. Il apparaît que, au moins à cette époque là, l'accès à un appartement pourvu des commodités minimales (eau, électricité, salle de bains, etc.) représente pour les habitants des "cités nassériennes" une amélioration effective des conditions de logement (seuls 3% disent vouloir déménager), mais sans doute aussi un mode de vie quelque peu différent puisque le rapporteur de l'enquête précise que *"les chefs de ménage citent les avantages du logement (...) qui doit satisfaire aux besoins de la vie privée à laquelle aspirent tous les individus"*; à ce titre, si les habitants de Boulaq mettent en avant l'importance des relations sociales *"de nature beaucoup plus complexe"* et la force de leur sentiment d'appartenance au quartier, ceux des "cités nassériennes" sont *"engagés dans des relations d'amitié de faible calibre"*. Pour ces derniers, les liens avec le quartier de résidence précédente sont à l'évidence maintenus puisqu'ils continuent, par exemple, d'y effectuer leurs achats. Enfin, l'éducation des enfants apparaît aux habitants des "cités nassériennes" comme une priorité (49% de réponses contre 30% à Boulaq) devant l'achat de biens de première nécessité (20%), celui de vêtements (18%), le Pèlerinage à la Mecque (10%) et le changement de logement (3% contre 19% à Boulaq).

jeune ménage. Milad Hanna estime, en 1987, à 5% les couples installés chez les parents de la femme, à 30% ceux qui sont hébergés chez les parents du mari et à 60% ceux qui accèdent à un logement indépendant au moment du mariage (Hanna, 1992).

Habiter une "cité nassérienne"

Les résultats de l'enquête du C.N.R.S.C., réalisée au moment où la construction des "cités nassériennes" s'achève et alors que les derniers habitants emménagent - ce qui pourrait expliquer, par exemple, que les relations sociales soient encore assez ténues, que les liens avec le quartier d'origine perdurent, etc. -, témoignent bien des débuts de Aïn el-Sira. L'installation dans un logement neuf, souvent plus vaste, confortable, est un événement qui, plus de trente ans après, est ainsi relaté par Sayed qui est arrivé avec ses parents en 1963 :

"Mon père voulait partir de Sayeda Zeinab parce que l'appartement était trop petit. Il avait entendu parler d'un nouveau quartier à Aïn el-Sira. Il est venu voir et le quartier lui a plu; il y avait déjà tout à cette époque : l'eau, l'électricité, les égouts, les écoles, trois mosquées, des jardins entre les blocs. C'était un quartier complet..."

De même Fatma, arrivée en 1959, explique les avantages du loyer modéré :

"Au début, on payait 3,60 LE par mois, puis Nasser a décidé de baisser les loyers et on a payé 2 LE. Quand on était locataire, il y avait des avantages parce qu'on ne payait ni l'eau, ni l'électricité. L'eau, aujourd'hui, il faut la payer 9 LE par mois, l'électricité entre 12 et 15 LE. Payer 3,60 LE avant, c'était bien, c'étaient des habitations bon marché, c'était raisonnable. Aujourd'hui, l'eau, l'électricité, le gaz,  a côte cher, presque 30 LE par mois."

Surtout, ce qui apparaît dans l'enquête du CNRSC est l'ambition relative à l'éducation des enfants; effectivement, durant les années soixante,   Aïn el-Sira, l' cole et l'université deviennent l'un des vecteurs essentiels de la mobilité sociale. Les enfants de la cité, nés des couples qui viennent de s'y installer, constituent cette première génération - ce sera moins le cas des suivantes - dont une partie a suivi des études, souvent supérieures, a pu s'expatrier à l'étranger dans les années soixante-dix et quatre-vingt et qui, aujourd'hui, réside ailleurs. L'histoire de la famille de Sayed nous paraît assez significative de ce type de trajectoire sociale : tous les fils sont allés à l'université et travaillent comme ingénieur, avocat et professeur; deux d'entre eux se sont expatriés pour une durée respective de 5 et 12 ans au Koweït et tous, les filles comme les garçons, sont propriétaires d'appartements dans les quartiers résidentiels de Maadi et Helwan. La mère de Sayed explique :

"Ici, les relations entre les gens sont bonnes; parce que nos enfants ont été élevés ensemble, ils sont allés à l' cole ensemble et ont continué leurs études ensemble. La plupart des enfants sont allés à l'université. Mon mari (mécanicien dans l'Armée) voulait que tous ses enfants fassent des études supérieures; et les voisins ont voulu faire la même chose pour leurs enfants."

Pour une partie des habitants de Aïn el-Sira, les années soixante correspondent donc à une amélioration certaine de leurs conditions de vie, liée à la sécurité du salaire minimum pour les fonctionnaires et les ouvriers du secteur public (lois socialistes de juillet 1961), à l'accès aux magasins d'Etat de la cité (créés par l'Organisme Coopératif Public de Consommation en 1960) où les produits de base sont moins chers qu'ailleurs, à la gratuité des crèches et de la scolarité en général, etc. Cette progression du niveau de vie rend possible l'acquisition de biens de consommation durables nouveaux. Politologue égyptien, intellectuel engagé mais aussi habitant de longue date de Aïn el-Sira, Ahmad Abdalla associe cette période de mobilité sociale à un embourgeoisement et note que, si cette évolution atténue les écarts originels entre les différents groupes sociaux de la cité, sans toutefois en bouleverser fondamentalement la composition, elle se manifeste aussi par une corrélation - qu'il qualifie précisément de "*petite bourgeoise*" - entre l'augmentation du nombre d'habitants instruits et celle des antennes de télévision... (Abdalla, 1986).

Cette période est aussi celle de la première phase de transformation des appartements qui exprime plus le désir d'améliorer et de personnaliser l'habitat que le manque d'espace vital, comme ce sera le cas un peu plus tard. De nombreux balcons sont fermés, couverts, peints ou carrelés; l'agencement intérieur des appartements est modifié, on construit ou on déplace les cloisons, on agrandit la cuisine et les premiers jardins privés apparaissent au rez-de-chaussée des blocs. Le passage du statut de locataire à celui de propriétaire, à la fin des années soixante-dix, amplifiera ce mouvement de transformations, bouleversant progressivement l'aspect de la cité.

Les "portes ouvertes" du "quartier populaire" : relations de voisinage et mobilisation collective

Les enfants qui s'amuse entre les blocs ou partent et reviennent ensemble de l'école, ont tenu une place importante dans la constitution des relations de voisinage, jouant un rôle d'intermédiaire dans les rapports entre adultes : nombreuses sont les personnes interrogées qui font référence aux enfants quand on leur demande par quel biais elles ont rencontré leurs voisins. Dans son étude sur la participation populaire à Aïn el-Sira, A. Abdalla précise aussi que les premières revendications formulées par les habitants concernaient le nombre insuffisant d'écoles et de crèches : si ces demandes s'effectuèrent surtout par l'entremise des associations de quartier et, donc, de façon plus ou moins institutionnelle, elles émergèrent en outre à la suite de rencontres spontanées entre les habitants, dans les rues de la cité ou dans les cafés.

La cage d'escalier, unité de voisinage la plus petite, est également le lieu où l'on se croise et se salue, mais aussi, celui qui permet de constater que la porte du voisin est "ouverte" ou "fermée". Sayed, qui se remémore avec nostalgie l'époque de Nasser, regrette le

"temps des portes ouvertes" et explique que : "A ce moment là, tous les voisins se rassemblaient pour écouter la radio; mais ensuite, avec la télévision, les gens se sont enfermés chez eux pour la regarder. Les relations entre les gens ont changé, parce que, quand la vie est dure, le plus grand souci de chacun est de travailler et il n'y a plus de temps pour les visites; les visites sont vraiment (devenues) rares."

Les relations de voisinage sont, au fil des discours, étroitement associées à l'idée de "quartier populaire" - *cha'bî* - qu'est Aïn el-Sira. Si le frère de Yehah n'a pas voulu déménager à Aïn el-Sira parce qu'il était de Ramses, quartier "*chic et riche*" et que la cité ne lui a pas du tout plu, Yehah, qui l'a remplacé, décrit la cité comme un "*quartier populaire, c'est-à-dire un quartier où les gens se connaissent bien, où il y a des relations entre voisins*". Pour Fatma, originaire de Manial, "*quartier chic*" - *râqî* -, le caractère "*populaire*" - *baladî*¹ - de Aïn el-Sira limite ses relations avec les voisins qui se bornent au "*bonjour-bonsoir*"; elle n'aime pas rendre ou recevoir des visites, mais préfère rester chez elle, en famille.

Bien sûr, la qualification de "populaire" est relative et Iman, venue vivre dans la cité en raison de son mariage, n'est pas très attachée à Aïn el-Sira qui est un "*quartier calme*"; elle préfère Abu el-Seud (quartier limitrophe), d'où elle vient et où elle retourne tous les jours, qui est une zone "*populaire*", où il y a beaucoup de bruit, "*comme dans le feuilleton égyptien*" et où "*les gens passent leurs soirées ensemble*". Pour Mahmoud, à Aïn el-Sira,

"chacun ferme la porte sur lui; à Imbaba, les portes sont ouvertes parce que, là-bas, c'est un quartier populaire, les gens sont toujours ensemble. Ici, chacun préfère s'occuper de ses propres affaires (...). Ce n'est pas spécial à ce quartier, parce que quand les gens s'occupent des affaires des autres, il y a des problèmes et des disputes. Ce sont des relations ordinaires et on ne déteste personne."

Si la cage d'escalier est le lieu des rencontres quotidiennes, le bloc - comportant plusieurs entrées -, est aussi une unité de voisinage à part entière qui prend tout son sens lors de certains événements ou lors de

¹ Les termes *râqî*, *cha'bî* et *baladî* sont difficilement traduisibles par un mot unique. Ils relèvent à la fois de perceptions multiples de l'espace et de la composition sociale du quartier que l'on qualifie ; ils peuvent être utilisés de manière négative ou positive. Cf. A. Labib et T. Battain, "Le Caire-mégalo-pole perçue par ses habitants", pp. 19- 40.

mobilisations collectives. Ainsi, Fatma, tout en n'aimant pas les visites, confectionne avec ses voisines des gâteaux pour les fêtes et se repose avec elles dans le jardin adjacent au bloc. Le père de Sayed, quant à lui, a organisé, au début des années soixante-dix, des réunions rassemblant les habitants de son bloc. Le premier effet de ces rencontres est la construction, grâce aux dons des résidents, d'une petite mosquée et d'une pièce servant de funérarium sur un terrain cédé par les pouvoirs publics. Lorsque, à la fin des années soixante-dix, les locataires de Aïn el-Sira deviennent propriétaires, le père de Sayed met en place une "caisse des camarades" qui permet, à partir de petites cotisations mensuelles (2 LE) versées par les résidents de son bloc, de pallier les défaillances des infrastructures vieillissantes de la cité. La caisse a ainsi été utilisée à la réparation de l'une des conduites d'égouts qui avait éclaté. Si la famille de Sayed revendique la paternité de cette idée, dans les blocs voisins, d'autres "caisses des camarades" apparaissent à la même époque.

Sayed, comme Fatma, regrette le statut de locataire :

" Ce système n'est pas bon, parce que quand on est locataire, le gouvernement nous aide et intervient lorsqu'il y a des problèmes; mais, quand on est propriétaire, il ne s'occupe plus du tout du quartier (...). Les gens ici ne sont pas capables de s'occuper du quartier, de le soigner, aussi parce qu'il y a beaucoup de personnes âgées qui n'en ont pas la force."

Sayed rejoint en cela A. Abdalla pour qui le statut de propriétaire est illusoire lequel, associant la disparition de l'esprit communautaire à Aïn el-Sira à ce changement de statut, ajoute :

"Le gouvernement a déchargé ses devoirs sur les épaules des habitants, mais ceux-ci sont des propriétaires imaginaires qui ont perdu le sens des responsabilités"¹.

S'il est vrai, comme l'explique A. Abdalla, que les enfants ne nettoient plus les rues de façon organisée, ce qu'ils faisaient aux débuts de la cité, ce n'est sans doute pas tant à cause du nouveau statut d'occupation du logement qu'en raison d'une absence ou plutôt d'une substitution des interlocuteurs et des représentants habituels de la cité ainsi que d'une modification fondamentale de la signification des mobilisations collectives. Dès les années soixante, l'influence des associations² est

¹ Entretien avec Ahmad Abdalla, 1er septembre 1994. Précisons ici que l'engagement politique, très à gauche, de A. Abdalla lui a valu, par le passé, de nombreuses années de prison.

² Nos informations sur le rôle des associations proviennent de A. Abdalla, *Popular Participation in the Cairo District of Ain el-Sera, 1958-1984*, op. cit., ouvrage dans lequel l'auteur les recense et décrit leurs activités. Pour n'en citer que quelques-unes : l'Association sociale des habitants de Aïn el-Sira à

essentielle à Aïn el-Sira. Elles œuvrent dans deux directions : elles ont un rôle d'intermédiaire entre les habitants et les pouvoirs publics quand il s'agit de demander des écoles primaires puis secondaires, de nouveaux services comme un dispensaire, l'accès aux transports en commun, l'entretien des blocs, des rues et des trottoirs, etc.; elles fonctionnent de manière plus autonome pour la construction des mosquées du quartier, la création de garderies d'enfants et les aides lors des décès, maladies, etc. A l'origine politiquement engagées et plutôt pro-nassériennes tout en ayant des inclinations différentes selon leurs leaders - de type religieux, marxiste ou libéral - les associations parviennent à mobiliser les habitants de la cité pour contester, par exemple, le référendum mené par Sadate pour la Présidence en 1976 ou, encore, pour protester contre les massacres des Palestiniens dans les camps du Liban : sous la bannière de l'Organisation de la Jeunesse Socialiste, un "Festival de solidarité en faveur des peuples palestiniens et libanais" eut lieu dans le quartier. Menées par l'élite locale et par quelques personnalités marquantes de la cité, ces manifestations sont donc organisées dans le cadre quasi-institutionnel des associations. Mais, progressivement, la nature contestataire des associations de Aïn el-Sira tend à s'atténuer - une partie des élites a quitté le quartier et les associations sont plus ou moins contrôlée par le gouvernement, en particulier par le ministère des Affaires sociales - même si elles poursuivent leurs activités sociales. Enfin, il apparaît qu'en dehors du cadre associatif, les initiatives populaires sont difficiles à mettre en œuvre et, quand elles existent, elles appartiennent à un registre différent : la mobilisation collective, dans les limites du quartier, reste de ce fait surtout spontanée, ponctuelle et défensive.

Cette absence d'interlocuteur ou d'intermédiaire entre les résidents et les pouvoirs publics est évoquée par plusieurs personnes. Ainsi, Abdel Hamid, à propos d'un conflit avec les habitants des Tanneries, pense qu'il y a un représentant du quartier qui doit aider les gens en cas de problèmes

"mais, depuis 30 ans, il n'est jamais venu ici; peut-être qu'il est venu au moment des élections, mais on ne l'a pas vu: donc, il n'y a pas d'occasion pour le rencontrer."

Fatma est encore plus virulente :

"Le responsable du quartier a un bureau à Manial, mais il ne fait rien, rien du tout; il vient seulement pour les élections mais ne rend aucun service. Personne ne connaît son nom ou sa tête."

caractère religieux, l'Association de développement de la société, semi-gouvernementale, l'Organisation de la jeunesse socialiste dépendant de l'Union Socialiste Arabe, etc.

Les relations entre habitants et autorités sont surtout discordantes sinon conflictuelles. Lorsque le Gouvernorat veut bâtir un orphelinat sur le jardin ¹ où se repose Fatma et ses amies, les habitants des blocs mitoyens s'y installent pendant plusieurs heures et empêchent les ouvriers de poursuivre les travaux. Finalement, à la suite des protestations et du dépôt d'une plainte auprès du poste de Police, du Parti national et du député de l'arrondissement, les habitants obtiennent gain de cause et l'orphelinat s'élève à plusieurs centaines de mètres plus loin. Toutefois, quelques années auparavant, l'opposition des habitants de Aïn el-Sira à la construction des deux cités d'urgence situées à l'emplacement de jardins publics s'était soldée par un échec : accusées aujourd'hui d'être le repère de trafiquants de drogue et de malfaiteurs, ces deux cités d'urgence conçues pour être temporaires existent toujours. Enfin, le conflit le plus violent reste sans doute l'intervention en 1978 des forces de la sécurité centrale venues casser les extensions construites par les résidents de quelques blocs; là encore, la mobilisation spontanée des habitants de la cité se traduit par leur victoire et seuls quelques ajouts furent démolis.

Les épisodes de la protection des jardins, contre l'orphelinat et contre les cités d'urgence, ressortissent à une mémoire commune - dans les enquêtes effectuées à des endroits éloignés les uns des autres, ces événements sont également relatés -, mais aussi au sentiment d'appartenance à un quartier - un territoire - approprié quotidiennement. Par ailleurs, cet attachement au quartier est sans doute lié à la présence des réseaux familiaux qui se sont en partie fondés dans son enceinte : il s'agit des membres de la famille venus s'installer avant ou après et, surtout, des alliances matrimoniales entre enfants des blocs devenus adultes. Comme l'explique Mahmoud qui habite en face du bloc de Sayed :

"La plupart des mariages, c'est avec les voisins; tu trouves des voisins à droite et à gauche, c'est plus facile. Une de mes sœurs est mariée avec le frère de Sayed, une autre avec un garçon de Aïn el-Sira et elle habite ici dans l'appartement de sa belle-mère".

Pourtant, il semble difficile de parler d'une identité collective spécifique à "la cité nassérienne" ou, tout au moins, fondamentalement distincte de celle que l'on pourrait rencontrer, sous d'autres formes, dans d'autres quartiers. Certes, l'image du "quartier populaire" est partagée par beaucoup mais à des degrés divers et, de plus, cette qualification vaut pour de nombreux autres espaces du Caire. Certes, le fait de vivre dans la "cité nassérienne" a sans doute, au niveau

¹ Il s'agit d'un espace vert assez vaste se situant entre les blocs du sud de la cité et la route Salah Salem et abritant les jeux des enfants, les petits groupes de femmes ou d'hommes, les poules, canards et oies des habitants qui résident sur son pourtour ainsi que les moutons au moment de la fête du Sacrifice.

individuel, une signification particulière liée, entre autres choses, à l'expérience, comme tendraient à le prouver les "retours" dans la cité. Ou encore, habiter un "logement social" peut être associé à une certaine représentation du rôle de l'Etat, de son engagement et de ses rapports à des catégories sociales précises (les fonctionnaires, les ouvriers), comme le montre la démarcation, dans les discours et dans l'attachement au statut de locataire¹, entre l'époque de Nasser et l'après-Nasser.

Mais la "cité nassérienne" en tant que telle ne correspond souvent à rien de particulier, tout simplement parce que le type d'habitat ² ou la morphologie du quartier n'implique en aucune manière une proximité sociale entre les habitants ou des relations sociales particulières. Par contre, quand il s'agit de se protéger de l'Autre, qui n'est plus l'autorité publique mais le "Saïdi" (personne originaire de Haute-Egypte) des Tanneries ou l'habitant de la cité d'urgence, le recours à l'identité collective permet de poser des frontières entre les espaces et de se qualifier, par le biais de l'appartenance territoriale, d' "habitant de Aïn el-Sira".

Une mobilité sociale bloquée : captivité résidentielle et mises à distance

L'année 1974 correspond à l'instauration, par le Président Sadate, de l'Ouverture économique - *Infatih* - qui s'inscrit dans une politique générale de tendance libérale. A Aïn el-Sira, ces changements se traduisent par le départ de familles entières, de chefs de familles ou, encore, d'enfants devenus adultes vers les pays du Golfe. Ceux qui reviennent enrichis par leurs années d'expatriation ont tendance à déménager vers des quartiers plus prestigieux, conformes à leur nouvelle position, et sont remplacés par des catégories sociales souvent moins aisées. Galal, quant à lui, a profité des dix années pendant lesquelles il était employé comme menuisier en Arabie

¹ En d'autres lieux, Anne Gotman observe que la mise en vente d'appartements de type H.L.M. est considérée par certains des habitants comme une "*trahison de la politique sociale du logement*". In "L'accession à la propriété dans le parc social : quelle demande ?", pp. 66-67.

² Dans le même ordre d'idée, ce n'est pas l'accès à un nouveau logement qui entraîne la mobilité sociale d'une partie des habitants de la cité ; c'est plutôt que les années soixante sont la période pendant laquelle cette mobilité est possible, comme le seront à leur tour, pour d'autres raisons, les années soixante-dix. Cf. à ce sujet l'article fondateur de J.C. Chamboredon et M. Lemaire, "Proximité spatiale, distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement", pp. 3-33.

Saoudite pour acquérir un appartement à Aïn el-Sira - où il a vécu étant jeune et où il a rencontré son épouse -, puis pour construire un étage supplémentaire en prévision du mariage de son fils. D'autres agrandissent leur logement comme Nahla dont le mari, ingénieur, a régulièrement travaillé en Libye : en 1974, le couple reprend pour 560 LE un appartement au dernier étage d'un bloc et achève jusqu'en 1979 de payer les loyers; peu après, il construit au dessus un logement supplémentaire destiné aux enfants, puis, en 1986, il achète 12 000 LE l'appartement voisin et y effectue pour 5.000 LE de travaux dont une terrasse sur le toit qui abrite des animaux (poules, pigeons, etc.) et qui est utilisée par la famille les soirées d'été.

L'expatriation apparaît progressivement comme un moyen d'enrichissement, sinon de promotion sociale, plus rapide et sans doute bien plus rentable que le passage par un système éducatif qui se dégrade peu à peu. Si les diplômés de l'université sont assurés d'obtenir un emploi, celui-ci leur est proposé après des périodes d'attente de plus en plus longues et les perspectives d'un salaire décent sont très réduites. Surtout, pour les jeunes de Aïn el-Sira, le départ à l'étranger signifie qu'il devient possible de s'échapper de la cité, en particulier pour ceux qui atteignent l'âge du mariage. Or, dans plusieurs familles, la question de l'accès à un logement indépendant pour la seconde génération d'enfants devenus adultes se pose de manière cruciale : les enfants célibataires, quelquefois âgés de plus de trente ans, sont souvent fiancés mais contraints de rester dans leur famille en raison des sommes très élevées nécessaires à l'obtention d'un appartement, même en location. Parmi les huit enfants de Fatma, tous adultes, seuls deux filles et un garçon, mariés, sont partis de la cité; trois autres sont fiancés, une fille reste à la maison et le dernier est handicapé. Voisine de Sayed, Fatma explique :

"J'ai trois enfants fiancés, mais ils ne trouvent pas d'appartement, le problème c'est le pas-de-porte. Pour avoir un appartement, il faut voyager mais, aujourd'hui, les voyages sont difficiles à cause de la guerre du Golfe. Sayed est parti au Koweït grâce à son frère qui était là-bas et il a trouvé son appartement (à Helwan) grâce à son voyage (...). Le salaire de mes enfants sert à la nourriture et au transport, pas pour acheter un appartement. Le plus grand problème, c'est celui du logement."

Abdel Hamid, trente ans, a quatre frères célibataires, l'aîné ayant quarante ans, et trois sœurs dont deux sont mariées avec des hommes de la cité et parties vivre dans des quartiers "informels" plus au sud (Dar el-Salam). Il dit :

"J'espère partir pour le mariage, mais je suis fonctionnaire et je ne peux pas mettre d'argent de côté. Certains ajoutent des pièces pour leurs enfants, mais ici ce n'est pas possible parce qu'il y a trop d'enfants à marier, on ne peut ajouter des pièces pour tous. La

solution c'est le voyage dans un pays du Golfe pour mettre de l'argent de côté, mais à cause de la guerre, c'est fini (...). La première chose qu'on demande quand on veut se marier c'est «est-ce-que tu as un appartement ?». Avant, les salaires étaient moins élevés qu'aujourd'hui, mais, avant, les gens pouvaient vivre. Aujourd'hui, les salaires ont augmenté mais on ne peut plus vivre. C'est difficile de trouver du travail et même si on travaille, on ne gagne pas assez, c'est comme si on ne travaillait pas. On travaille beaucoup pour rien du tout."

A la captivité résidentielle, source de nombreuses frustrations, s'ajoutent la sur-occupation dans des appartements à surface assez réduite¹ et, dans certains cas, la cohabitation des enfants mariés avec leurs parents. L'extension du logement devient alors la solution, même si tous ne peuvent construire, comme Galal ou Nahla, un étage supplémentaire pour le couple (puis la famille) du fils qui se marie. Ce n'est plus tant l'amélioration et la personnalisation des appartements des débuts de la cité, mais bien plus un manque vital de place qui fonde cette seconde phase de l'appropriation de l'espace. Souvent, les extensions latérales au bloc résultent d'une entente de ses habitants permettant de réduire les coûts de construction et de négocier les prix avec un entrepreneur. Nasra, vivant au troisième étage, a pu ajouter en 1988 deux pièces qui lui ont coûté 2.500 LE parce que tous les habitants de son bloc étaient d'accord pour s'agrandir et avaient les moyens de payer des travaux de fondation s'élevant à 4500 LE. Cet accord entre résidents n'est pas toujours possible et certains habitants des étages supérieurs adjoignent à leur logement une pièce sur pilotis, faute d'entente avec les voisins. A Aïn el-Sira, le phénomène d'ajouts, d'annexes et de surélévations a pris une telle ampleur qu'il devient parfois difficile de reconnaître le bloc original. Cette exploitation maximale de l'espace respecte pourtant certaines normes qui semblent partagées par les résidents et témoigne donc d'une capacité d'appropriation rationnelle, surtout quand elle est collective, de l'espace².

¹ Les superficies sont les suivantes : 28 m² pour les appartements d'une pièce ; environ 38 m² pour les deux-pièces et 48 m² pour les trois-pièces ; la moyenne d'occupation étant de 7,2 personnes par appartement. Cf. Rafik Salama, *The Phenomenon of User Transformation of Public Housing in Egypt*, p. 7.

² L'une de ces normes est, par exemple, que l'empiètement sur la rue dépend de la largeur de celle-ci et que, pour un passage de 8 mètres, l'extension ne dépasse pas 1,5 mètre de large. Cf. R. Salama, *The Phenomenon of User Transformation of Public Housing in Egypt*, p. 11. Par ailleurs, il pourrait être intéressant de comparer les processus en œuvre dans les quartiers dits "informels" et ceux des quartiers planifiés. Cf à propos des "normes" et de la

Dans les rues, la multiplication de kiosques et petites boutiques proposant quelques produits montre que l'appropriation de l'espace public relève aussi de pratiques d'ajustement aux difficultés quotidiennes : la baisse du pouvoir d'achat des fonctionnaires, la modicité des retraites et pensions, et encore le chômage ou le sous-emploi des jeunes ne sont que quelques traits de la paupérisation qui touche la cité et d'une tendance à l'homogénéisation "vers le bas" de sa composition sociale. Au même titre que les femmes travaillant à la maison (par exemple, Nasra effectue des travaux de couture pour les voisines), ou que les hommes ayant un double emploi, ces petits magasins permettent d'améliorer le revenu familial. Le bureau des Affaires sociales, créé en 1962, soutient régulièrement 240 familles de la cité et propose aussi une aide financière, sous forme de prêt, aux initiatives des habitants (création de kiosques, de petits ateliers, ou élevage de volailles).

Pour certains des résidents de Aïn el-Sira qui n'ont pas accès, faute de moyens, à ces solutions alternatives, le sentiment de déclassement, lié aux possibilités réduites sinon nulles de mobilité sociale et résidentielle, s'énonce de manière d'autant plus puissante qu'il exprime un positionnement par rapport à l'Autre.

Ainsi, les habitants du bloc 75, séparés par quelques mètres du quartier des Tanneries, qualifient-t-ils leurs vis-à-vis de "Saïdis", revendiquant par là-même une origine géographique distincte - sous-entendu, "les habitants des blocs sont de véritables Cairotes" - et "*l'utilisation (de cet) ethnonyme apparaît comme performative, c'est-à-dire que l'application d'un signifiant à un groupe social crée d'elle-même ce groupe social*"¹. Bien plus, la qualification de l'Autre renvoie à une distinction que l'on voudrait culturelle mais aussi sociale : au terme "Cairote" est attachée la notion "d'urbain", celui qui est de la ville, c'est-à-dire le citadin qui s'oppose au "paysan saïdi" qui a "*transformé le quartier en campagne*", qui "*élève des animaux*" et "*met ses ordures partout*" (Abdel Hamid); "Cairote" s'associe aussi à "urbanité" dans le sens premier du terme, puisque les "Saïdis" ne sont pas "*éduqués*" (Nasra), que "*leurs enfants s'insultent et disent des grossièretés, ce qui (nous) oblige à fermer les fenêtres*" et que "*les enfants des blocs ne jouent pas avec eux parce que chacun a ses traditions et son éducation*" (Abdel Hamid). Le recours à l'identité collective, sur une base territoriale

"rationalité", A. Deboulet, *Vers un urbanisme d'émanation populaire. Compétences et réalisations des citadins. L'exemple du Caire*.

¹ J.L. Amselle cité par A. Raulin, "Où s'approvisionne la culture", p. 107. Notons ici que, bien que présents dans le quartier depuis les années cinquante, les habitants des Tanneries reprennent à leur compte cette qualification de "Saïdis" pour expliquer, par exemple, pourquoi en tant que "Saïdis" ils vivent différemment de leurs voisins des blocs. Mais il nous semble que cette distinction relève plus du discours que des pratiques quotidiennes.

puisque la frontière entre les deux quartiers n'est pas seulement emblématique, s'exprime concrètement pour les habitants du bloc 75 par la défense du territoire contre les empiètements des "Saïdis" : pour empêcher ceux-ci de faire sécher des peaux ou de mettre des vaches devant le bloc, ils créent un jardin, entouré de grillages¹. Ce jardin est détruit et reconstruit plusieurs fois jusqu'au moment où l'intervention de la police met fin au conflit entre les habitants des deux quartiers et donne raison à ceux de Aïn el-Sira.

Mais, en définitive, l'énonciation d'une différenciation sociale et culturelle ("Cairotes" contre "Saïdis") qui se traduit par les tentatives de démarcation spatiale entre les deux quartiers semble plutôt renvoyer les habitants du bloc 75 à eux-mêmes : ce n'est pas tant le "Saïdi" d'en face qui n'est pas acceptable que les "bénéfices" matériels et symboliques² qu'il a tirés de son enracinement et de son intégration en ville. Par exemple, les hommes des Tanneries n'ont pas de difficultés pour se marier puisqu'ils peuvent ajouter un étage supplémentaire à la maison de leur père (Abdel Hamid) ou, encore, l'un d'entre eux "tient" le quartier puisqu'il est riche et qu'il a les moyens d'acheter la police... (Yehah). En même temps, c'est bien l'une des filles de Yehah qui est fiancée avec un garçon du quartier des Tanneries : la porosité des "frontières", mais également des groupes, montre que les recompositions sociales et territoriales existent.

Sur un registre différent, l'Autre peut aussi être l'habitant, jamais accepté, de la cité d'urgence : dès le départ, les résidents des blocs se sont opposés à une venue qui remettait en cause l'intégrité territoriale (la suppression de deux jardins) mais aussi l'intégrité sociale (l'arrivée d'une population bien plus démunie) de la cité. Surtout parce qu'il est dans une position précaire en raison de son instabilité résidentielle (le relogement en cité d'urgence devant être théoriquement temporaire) mais aussi à cause de son indigence, l'habitant de la cité d'urgence représente tout ce à quoi il faut échapper, ce contre quoi il faut se

¹ Le phénomène de création de jardins, très nombreux à Aïn el-Sira, nous renvoie à une observation de F. Navez- Bouchanine : *"Ce qui est remarquable, dans cette appropriation, c'est l'aspect secondaire de l'usage qui est fait du jardin (...) et l'aspect tout à fait primordial, qui ressort des entretiens, de la mise à distance que cet espace crée alors entre l'endroit où passent les gens et où jouent les enfants, et le logement, mise à distance qui interdit la violation de l'intimité par une capacité trop grande d'approche des fenêtres, mais qui sécurise également, parce qu'elle ajoute un obstacle supplémentaire à franchir en cas de tentative d'effraction"*. In *"L'espace limitrophe : entre le privé et le public, un no man's land ? La pratique urbaine au Maroc"*, p. 144.

² En effet, certains habitants des Tanneries se sont progressivement enrichis et les transformations de l'habitat, mais aussi des modes d'habiter, en sont la preuve la plus visible.

protéger et, pour cela, la séparation doit être totale¹ : on ne traverse jamais la cité, mais on la contourne; on sait ce qui s'y passe ("*il y a des malfaiteurs et des trafiquants de drogue*"), mais on n'en parle pas, ou le moins possible. La cité d'urgence est porteuse de dangers parce qu'elle renvoie une image qui ne correspond à aucune norme acceptable, à tel point que ses habitants eux-mêmes semblent l'avoir intériorisée :

"Il n'y a pas de relations avec les gens des blocs parce que ceux-ci ont honte de faire connaissance avec nous. Ils pensent que nous sommes des gens mauvais. Parce qu'il y en a quelques-uns de mauvais ici, ils pensent que tous sont mauvais... Au marché, personne ne peut savoir si une femme vient des blocs ou si elle vient d'ici, le marché réunit tout le monde; mais on ne leur parle pas. S'il y a une dispute ici, les gens des blocs regardent par leurs fenêtres et s'amuse de nous." (Abdel Ghani, habitant de la cité d'urgence).

Il en est aussi ainsi du type d'habitat et de la promiscuité qui en découle², comme le dit Nabil :

"Si je pouvais, je demanderais de casser ces maisons pour construire des blocs à la place. Oui, je demanderais d'habiter dans un bloc, comme les autres. J'aurais un appartement pour élever les enfants; quand les enfants sont élevés ici, ils deviennent des malfaiteurs."

Les problèmes de la cité d'urgence, située au cœur des blocs, ne sont pas tant liés à son "*isolement*", pour reprendre l'expression d'Abdel Ghani, qu'à une marginalisation totale (même les forces de l'ordre n'y interviennent pas³) : les représentations, qu'elles émanent des

¹ G. Althabe explique que la séparation géographique est la condition nécessaire permettant la réalisation de l'appartenance à la couche supérieure : ceux qui peuplent la position inférieure doivent être rejetés en dehors de l'espace de cohabitation. In "*La résidence comme enjeu*", p. 61.

² Chaque famille habite dans une pièce pré-fabriquée de 12 m² ; les toilettes et la salle d'eau sont communes à quatre familles.

³ D'après les résidents de l'une des deux cités d'urgence, les exactions ne sont pas le fait d'habitants de la cité même mais de "*gens - nâs - extérieurs*" qui ont établi leur contrôle sur cette zone, en particulier par le moyen du racket. Ainsi, il n'est pas possible d'ouvrir un kiosque ou d'organiser une fête de mariage sans verser d'argent à ces "*gens*". Les habitants, qui savent de qui il s'agit, ont déposé plusieurs plaintes au poste de police sans succès. Il semble aussi que la faiblesse des réseaux de parenté et de voisinage, mais aussi le délitement des relations sociales en raison des tensions liées à la promiscuité et aux difficultés de la vie quotidienne, ne permettent pas aux habitants de s'opposer efficacement aux racketteurs. La cité d'urgence reste une étape transitoire, même si celle-ci dure depuis quinze ans pour certaines familles :

résidents des blocs ou de ceux de la cité d'urgence, sont opératoires puisqu'elles contribuent à la mise à distance sociale de ces derniers et à la proscription territoriale.

En un peu plus de trois décennies, la cité Aïn el-Sira a fondamentalement changé de physionomie. Les innombrables signes de transformation de l'espace privé et public témoignent à la fois d'une appropriation des lieux et d'une adaptation, quotidienne ou exceptionnelle, à l'exiguité du logement (extensions de toutes sortes, surélévations, etc.), aux difficultés de la vie de tous les jours (kiosques, etc.), ou, encore, à la proximité/promiscuité plus ou moins acceptée du voisin (comme dans le cas des jardins). Sous-jacente à ces diverses pratiques, la captivité résidentielle est très mal vécue par certaines familles, surtout lorsqu'elle est liée au sentiment de déclassement social. A la diminution du niveau de vie d'une partie de ces classes moyennes s'ajoute l'étiollement de leur statut social et professionnel : le niveau d'étude, l'emploi dans la fonction publique et le logement de la "cité nassérienne" ne sont plus aujourd'hui les symboles de la mobilité sociale et ne garantissent pas non plus la reconnaissance sociale. Ceci est sans doute vivement ressenti par les premiers habitants de Aïn el-Sira qui ont bénéficié des liens particuliers unissant la société civile à l'Etat sous le régime de Nasser.

Concomitant de la captivité résidentielle, l'enracinement dans la cité, favorisé par l'existence des réseaux de parenté et des alliances matrimoniales, renvoie à la territorialisation des identités : l'habitant de Aïn el-Sira connaît les histoires de son bloc et du voisinage, mais également l'histoire de sa cité qui appartient à la mémoire collective et, par-là même, il se reconnaît sans doute comme étant non pas de la "cité nassérienne" en tant que telle mais du *quartier* Aïn el-Sira.

Le Caire
Urbama-Orstom
Octobre 1995

BIBLIOGRAPHIE

- Abdalla Ahmad, *Popular Participation in the Cairo District of Ain el-Sera. 1958-1984*, in Union des Associations Internationales, N.G.O. Participation in African Development, Bruxelles, 1986, p. 202.
- Althabe Gerard, "La résidence comme enjeu", in *Urbanisation et enjeux quotidiens, Terrains ethnologiques dans la France actuelle*, G. Althabe, C. Marcadet, M. de la Pradelle, M. Sélim, L'Harmattan, Paris, 1993, 198 p.
- *Annuaire*, République Arabe Unie, Administration de l'Information, Le Caire, 1964, 218 p.
- C.A.P.M.A.S., december 1990 : *The Project of Demographic Activities at Local Levels. Population and the most important population activities*, Cairo Governorate.
- Chamboredon Jean-Claude et Lemaire Madelaine, "Proximité spatiale, distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement", in *Revue Française de Sociologie*, vol. XI, 1, Paris, 1970, pp. 3-33.
- CNRSC, "Opinions et préférences des ménages à revenu limité, concernant l'habitat social", in *Journées d'études sur l'habitat social*, en arabe et en français, Centre National de Recherches Sociales et Criminologiques, Le Caire, 1976, 9 pages.
- Deboulet Agnès, *Vers un urbanisme d'émanation populaire. Compétences et réalisations des citadins. L'exemple du Caire*. Thèse de Doctorat d'urbanisme, IUP, Paris XII, 1994, 729 p.
- George Pierre, "Présent et avenir des grands ensembles", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXV, Paris, 1963, pp. 25-42
- Florin Bénédicte, "Masakîn el-Zilzâl ou la cité du tremblement de terre", in *Egypte-Monde Arabe*, 22, 4ème trimestre 1995, CEDEJ, Le Caire, 32 p.
- Gotman Anne, "L'accession à la propriété dans le parc social : quelle demande?", in *Annales de la Recherche Urbaine*, 65, Paris, dec. 1994, pp. 66-67.
- Hanna Milad, *Le logement en Egypte : essai critique*, CEDEJ, Le Caire, 1992, 254 p.
- Kolher Laurent, *Matériaux et documents, HLM au Caire, Repérages*, CEDEJ-LADRHAUS, Le Caire, 1989, 39 p.

Habiter une "cité nassérienne"

- Labib A. et Battain T., "Le Caire-mégalopole perçue par ses habitants", in *Egypte-Monde Arabe*, 5, Le Caire, 1991, pp.19- 40.
- Navez-Bouchanine Françoise, "L'espace limitrophe : entre le privé et le public, un no man's land ? La pratique urbaine au Maroc", in *Espaces et Sociétés*, 62-63, L'Harmattan, 1991, pp. 135-159.
- Raulin Anne, "Où s'approvisionne la culture", in *Les chemins de la ville, enquêtes ethnologiques*, sous la direction de J. Gutwirth et C. Pétonnet, CNRS., Ed. du CTHS, Paris, 1987, 270 p.
- Salama Rafik, *The Phenomenon of User Transformation of Public Housing in Egypt*, Research Paper, Montréal, p. 7.
- Volait Mercedes, *De l'habitation salubre au logement de masse: L'expérimentation égyptienne en matière d'habitat économique et social*, Notes d'avancement de la Recherche en cours, CEDEJ, Le Caire, document provisoire, non diffusé, 1991, 136 p.

UN MEDECIN AU SERVICE DU PEUPLE

Changer le mythe en réalité

SYLVIA CHIFFOLEAU

Lorsqu'ils accèdent au pouvoir en 1952, Nasser et les Officiers Libres héritent d'un système de santé déjà ancien mais très insuffisant et peu performant. Pourtant, le corps médical est l'une des premières professions de type moderne à s'être implantée en Egypte. Mais face aux destins individuels réussis de ces médecins, la tâche immense consistant à médicaliser le pays n'a encore jamais trouvé d'intérêt ou de volonté suffisante de la part des pouvoirs successifs de l'Egypte, ni d'argent nécessaire dans les caisses de l'Etat. Finalement, il ne faut rien moins qu'une Révolution pour l'entreprendre.

La réalisation effective de ce projet de médicalisation, qui cherche à diffuser le progrès médical au plus profond de la société égyptienne, et notamment au sein de sa composante rurale, suppose un changement radical dans les modes d'exercice et la vocation professionnelle des praticiens. Désormais appelés à œuvrer à la réalisation des objectifs nationaux plutôt qu'à asseoir leur statut social, les médecins égyptiens, sans toutefois épouser totalement l'idéologie dominante, réinventent une image professionnelle ajustée à celle-ci. A travers certaines personnalités médicales, réelles ou fictives, que renvoient la littérature et le cinéma, on peut suivre la construction d'une image positive de la profession, en rupture avec un état antérieur où le médecin se montrait peu attentif au devenir du peuple, puis les réajustements que cette image doit opérer aujourd'hui, confrontée à une redéfinition profonde de l'idéologie sur laquelle reposait le système de soins.

Médecin de campagne, médecin des pauvres : une figure romantique mais irréaliste

A l'exemple de son homologue occidentale, à laquelle elle emprunte modèle professionnel et savoir scientifique, la profession médicale égyptienne moderne, née dans les années 1830, s'est attachée à acquérir, tout au long du XIXe siècle et jusqu'à la Révolution de 1952, un statut social prestigieux. N'hésitant pas à se prévaloir de racines remontant jusque dans l'Egypte pharaonique, forte de la glorieuse médecine arabe du Moyen-Age, elle n'entretient pas moins des rapports privilégiés avec l'Occident qui demeure une terre d'influence culturelle et, bien souvent, de formation. Ce double héritage culturel contribue à valoriser une profession, par ailleurs fort rémunératrice, qui attire à elle les membres des classes supérieures, notamment issus de la bourgeoisie urbaine moderniste.

A ce destin professionnel exemplaire répond la réalité sociale particulière de l'Egypte. Dans un pays essentiellement rural, où les occupants britanniques ont négligé le système de soins, la mission à laquelle les médecins égyptiens sont appelés est immense : elle consiste à médicaliser sur des bases nouvelles une société toute entière. Dans ces conditions, la nécessité de développer dans le corps médical des valeurs d'engagement apparaît d'autant plus impérieuse que les praticiens manifestent bien peu d'enthousiasme à s'installer en milieu rural. En effet, dès la fin de la Première guerre mondiale, le fossé entre un corps médical socialement privilégié et la pauvreté générale du réservoir de patients constitué par les paysans égyptiens est manifeste. Aussi le Journal de l'Association médicale égyptienne, unique revue professionnelle et scientifique de l'époque, s'attache-t-il à codifier les attributs et qualités du médecin moderne¹. Celui-ci, engagé dans une entreprise certes noble et illustre, doit cependant s'appliquer à un travail minutieux et à la patience pour effectuer une tâche quotidienne ardue. Doté d'une "forte constitution", lui permettant de supporter peines et fatigues, il lui faudra affronter en première ligne la contagion. On attend de lui moins de génie scientifique que de capacité à faire face à tous les cas pathologiques possibles, dont la fréquentation constitue l'expérience particulière du généraliste. Enfin, en principe destiné à un emploi dans la fonction publique, le médecin formé à l'Ecole de médecine du Caire ne doit pas s'attendre à faire fortune dans la pratique de son art. L'aisance, bien sûr, est à la clé, mais s'est plutôt à un devoir de tempérance qu'il est fait appel, auquel s'ajoute celui de respecter une morale scrupuleuse et de considérer avec compassion le malheur humain. De telles prescriptions dessinent les contours d'un mythe

¹ *nubtha târîkhiyya fî ta'alîm al-tibb bi-misr* (Notice historique sur l'enseignement de la médecine en Egypte), Journal de l'Association médicale égyptienne n° 4, septembre 1918, p. 1-48.

promis à un bel avenir : celui du médecin omniscient et habile, empli d'abnégation et qui, monté sur son âne, parcourt la verdoyante campagne égyptienne pour dispenser ses bienfaits auprès d'une population rurale longtemps abandonnée à elle même.

Ainsi, c'est muni d'une conscience de la valeur de soi, d'une part, et d'une conscience de sa mission sociale, d'autre part, que le jeune médecin, le plus souvent fonctionnaire, aborde le monde rural. Cependant, si la littérature occidentale a très tôt exalté la figure du médecin de campagne, il est bien difficile de trouver l'équivalent en Egypte. Seuls nous sont parvenus de rares témoignages de médecins engagés dans la pratique rurale avant la Révolution, qui relèvent plus du constat d'échec que de l'autocélébration.

Le "Journal d'un médecin de campagne" du docteur Kurniliûs Buqtûr, (*yûmiyât tabîb fî al-ariâf*)¹ raconte sa brève expérience de médecin libéral installé dans un gros bourg égyptien vers 1932. Curieux du monde qui l'environne, Kurniliûs Buqtûr relate dans son ouvrage un itinéraire personnel qui le porte d'une ambition visant la réussite individuelle à un engagement de forme, cependant pessimiste, dans le mouvement de réforme sociale des campagnes. Dans les "Mémoires d'un médecin de campagne" (*muzakirât tabîb fî al-ariâf*)², Muhammad Fakhr ad-Dîn al-Subkî livre un témoignage ethnographique sur le monde paysan, moins ambitieux et moins connu, mais dans la même veine que le célèbre ouvrage du Père Ayrout³. Nommé en 1929 à un poste d'inspecteur de santé dans un *markaz* de Haute Egypte, al-Subkî fait moins le récit de son propre itinéraire que le compte rendu de ses observations du milieu social dans lequel il a été précipité. Il donne un récit minutieux de la "nature" et de la "morale" des paysans, de leurs représentations de la maladie et des superstitions qui l'entourent, des rites et cérémonies qui rythment la vie au village.

Que ce soit le résultat d'un choix ou du hasard des nominations aux postes relevant du ministère de la Santé, l'arrivée en milieu rural est toujours un choc pour ceux qui y sont amenés. Issus sans doute de familles urbaines et ayant, de toute façon, passé plusieurs années au Caire pour suivre l'enseignement de la Faculté de médecine, ces deux médecins y ont fait l'apprentissage, non seulement de la médecine, mais également des codes sociaux qui régissent les rapports dans les milieux bourgeois citadins. Aussi, l'arrivée à la campagne est-elle vécue comme une rupture, une remise en question de leurs valeurs, voire de leur propre existence. Nouvel arrivant dans un village où il a ouvert un cabinet privé, Buqtûr se lamente sur le peu de patients qui le consultent.

¹ K. Buqtûr, *Yûmiyât tabîb fî al-ariâf*, Le Caire, Dâr al-'âlam al-'arabî, 1971.

² M. Fakhr ad-Dîn al-Subkî, *muzakirât tabîb fî al-ariâf*, Le Caire, maktaba al-'adab, 1946.

³ H. Ayrout, *Fellahs d'Egypte*, Le Caire, Editions du Sphynx, 1952 (La première édition date de 1938)

De son cabinet désert, il a une vision de la campagne bien éloignée des stéréotypes romantiques. Pour lui, "la vie ici est immobile comme une eau croupie à l'odeur infecte, chaque jour qui passe est une réplique du jour précédent ; les visages sont les mêmes, les paysages sont les mêmes ainsi que les voix qui franchissent ma fenêtre. Mes malades aussi sont les mêmes depuis quelques jours (...). Tous sont des images expressives de la crasse, de l'ignorance et de la bêtise"¹. Pour al-Subkî, il s'agit également d'une véritable période d'initiation aux autres et à lui-même et son arrivée en province, dit-il, "ouvre une ère nouvelle de ma vie sociale où j'ai vu ce que je ne m'attendais pas à voir, où j'ai entendu ce que je n'avais jamais entendu"².

Il s'agit en effet pour eux de pénétrer dans un monde étranger, inconnu. C'est avec étonnement, voire avec stupeur, qu'ils découvrent peu à peu ce monde formé d'Egyptiens comme eux, mais qui leur ressemblent si peu. L'environnement, d'abord, est malsain. La campagne est envahie d'insectes porteurs de maladies, de scorpions et de serpents. Les villages sont laids et sales, les maisons sont entassées le long de ruelles étroites et tortueuses. Al-Subkî qui, contrairement à l'image folkloriste du médecin monté sur un âne, possède une automobile pour faire ses tournées, préfère cependant la laisser à l'extérieur des villages et se rendre à pied ou sur une monture chez ses patients. Outre la circulation inconfortable dans des rues peu faites pour ce type de véhicule, il craint de voir sa voiture agressée par des gamins qui y lancent de la terre ou s'y accrochent pour être ainsi transportés sur quelques mètres. En fait, tout se passe comme si le village refusait, rejetait la voiture, sans doute alors l'un des signes les plus tangibles de la modernité.

Les mœurs des paysans ne sont pas moins étranges que les lieux où ils vivent. Bien entendu, ce sont celles qui sont le plus éloignées des principes de l'hygiène que défendent les deux praticiens qui leur semblent les plus condamnables. Toutes les traditions et les actions des paysans dans ce domaine heurtent leurs convictions hygiénistes héritées de l'enseignement positiviste de la Faculté de médecine. La logique des comportements des paysans échappe en fait totalement à Buqtûr et al-Subkî, bien qu'ils soient des observateurs attentifs du monde rural. Ecartelés entre leur incompréhension et la conscience de la dimension humanitaire de leur profession, ils adoptent finalement tous les deux, dans leurs ouvrages, un ton partagé entre le mépris et l'affection pour le paysan.

Une telle situation développe finalement chez eux un sentiment d'impuissance, parfois de renoncement. Buqtûr est sans doute celui qui vit le plus difficilement cette situation. Il se laisse aller à la dépression et l'angoisse qu'il ressent est sans doute le prix individuel à payer pour le

¹ K. Buqtûr, op. cit. p. 15.

² M. al-Subkî, op. cit. p. 1.

passage à une rationalité de type moderne, dans un environnement qui fonctionne encore selon une toute autre logique. Quant à al-Subkî, il choisit l'extériorité. Convaincu d'appartenir à une culture supérieure, il se contente d'être le témoin d'une vie au village à laquelle il ne prend pas part. Si ces deux médecins conservent une certaine sympathie pour le monde paysans, il n'en va pas toujours de même, comme en témoignent d'autres échos de l'époque. Ainsi de l'apparition fugitive du médecin dans *Zaynab*, le roman fondateur de la littérature égyptienne moderne¹. Appelé au village pour soigner Zaynab, paysanne pauvre atteinte de tuberculose, le médecin se passionne, tout au long de sa visite, pour une discussion politique avec le *umdah*², sans accorder la moindre attention à sa patiente. Pire encore, l'image du médecin que renvoie Yahya Haqqî dans le récit de son séjour à Manfalût³. C'est, de tous les fonctionnaires provinciaux, le médecin de *markaz* qui semble avoir le plus choqué Haqqî. Il le décrit comme un véritable prédateur, vivant dans une demeure magnifique et un luxe ostentatoire, acquis grâce à une exploitation éhontée des paysans. Traducteur du *Knock* de Jules Romain, Yahya Haqqî ne manifeste guère d'estime pour les médecins de son pays en qui il voit les copies ratées du modèle occidental⁴.

Le collègue médecin de Haqqî est cependant sans aucun doute un cas extrême. L'échec de la rencontre entre monde rural et médecins vient moins d'une nature foncièrement méchante chez ces derniers que du heurt entre deux rationalités que tout, ou presque, oppose. Surtout, le médecin de l'époque est impuissant face à l'immensité de la tâche à accomplir pour modifier les comportements dans le sens des préceptes de la médecine et soigner une population dont le nombre dépasse largement les capacités d'un seul homme. En effet, bien souvent, il n'y a qu'un seul médecin par *markaz* et les structures de soins rurales sont quasi inexistantes. Les discours sur la réforme sociale du village égyptien⁵, dans les années 1930-1940, n'ont abouti qu'à la réalisation

¹ Muhammad Hussayn Haïkal, *Zaynab*, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1990. Écrit en 1914 ce roman marque le début de la littérature égyptienne moderne.

² Personnage qui occupe une fonction assez proche de celle du maire.

³ Licencié de Droit en 1925, Yahya Haqqî, comme la plupart des jeunes diplômés égyptiens, est d'abord nommé en Haute-Egypte à un poste de délégué du ministère public (*mu'âwin idâra*) à Manfalût, chef-lieu de *markaz* dans la province d'Assiout. Les deux années passées au cœur de la société égyptienne lui ont inspiré un livre de souvenirs où il dénonce l'aveuglement et la tyrannie des représentants du pouvoir à l'égard des paysans : Yahya Haqqî, *Khallîha 'alâ allah* (A Dieu vat...), Le Caire, GEBO, 1987.

⁴ Yahya Haqqî est également l'auteur d'un roman célèbre, *Qindîl 'Umm Hâchim* (La lampe de Oum Hachem) où il met en scène un personnage de médecin pour illustrer l'échec de la rencontre entre Occident et Orient.

⁵ La réforme sociale, inscrite à l'ordre du jour dans l'Egypte libérale, a inspiré aux médecins de l'époque de nombreux projets visant à assurer la couverture

de quelques expériences pilotes et l'on ne compte que 222 unités de soins rurales à la veille de la Révolution. Or c'est précisément à la période nassérienne qu'il reviendra d'offrir les conditions matérielles favorables à la généralisation de la fonction de médecin de campagne.

L'effort national : infrastructure et formation

Sous bien des aspects, le pays dont les Officiers Libres bouleversent le destin en juillet 1952 relève encore, selon leur propre terme, du féodalisme. Le monde rural en est sans doute la meilleure illustration. Généralement privés d'accès à l'enseignement comme au système de soins, les paysans, qui constituent encore la majorité de la population du pays, vivent dans des conditions inacceptables en regard de l'idéologie moderniste du régime mis en place par la Révolution. Afin de rompre avec le laxisme des générations politiques précédentes, le nouvel Etat national se veut le garant du bien commun et la question sociale figure donc rapidement parmi les priorités du pouvoir. Celui-ci crée dès 1954 un Conseil permanent pour les services publics, chargé d'évaluer les besoins et d'organiser la mise en place de nouvelles structures, notamment dans le domaine sanitaire. Les projets de "blocs sanitaires" pour les villages, élaborés par les théoriciens de la réforme sociale, sont réactivés et un effort de construction est entrepris.

Le tournant "socialiste" du début des années 1960 entraîne une brusque accélération de l'extension des structures médicales. L'adoption de la Charte d'Action nationale le 30 juin 1962 scelle les choix idéologiques du régime. La santé, l'un des mythes fondateurs de l'Etat moderne¹, revêt dès lors une dimension emblématique. Ainsi, la Charte précise que "le droit de chaque citoyen aux soins médicaux est un droit non conditionné à un prix quelconque". Le volontarisme de l'Etat en matière de santé atteint les dimensions d'une utopie : celle d'un service gratuit, sans faille et sans exception, destiné à procurer à tous un état de complet bien-être.

L'effort d'implantation d'infrastructures sanitaires en direction du monde rural est massif. Au niveau de base du village, le choix se porte sur des unités légères, peu coûteuses, limitées aux consultations externes, mais qui doivent être présentes dans chacun des 4000 villages égyptiens. Dans les bourgs plus importants, les blocs sanitaires, dont le nombre est augmenté, offrent un service d'hospitalisation. Ils sont ensuite transformés en hôpitaux de village, mieux équipés, à partir

sanitaire des campagnes. Faute d'une réelle volonté politique, et des moyens financiers nécessaires, ces projets sont restés inaboutis.

¹ Michel Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, p. 31-35.

de 1976. Les hôpitaux des chefs-lieux de gouvernorat, et bien sûr ceux de la capitale, possèdent quant à eux des services spécialisés. Le système pyramidal adopté, qui renvoie au niveau supérieur les cas les plus graves, constitue désormais un réseau de soins qui compte parmi les plus denses des pays en développement. Ainsi, en quelques années, grâce à un réel effort financier¹, la quasi totalité des villages égyptiens se voit dotée d'une structure de soins dans laquelle s'installe une équipe médicale composée au minimum d'un médecin, d'une infirmière/sage-femme et d'un inspecteur sanitaire. Le personnage du médecin, jusqu'alors inconnu d'un grand nombre de paysans, ou perçu comme un étranger dont la brièveté des visites ne permet pas de modifier les comportements sanitaires de la population ou de réellement soulager la souffrance, devient un élément attaché au village où il peut désormais laisser sa marque. La diffusion des unités de soins, et l'implantation locale de médecins qu'elle entraîne, constituent sans doute une transformation majeure dans le paysage rural égyptien.

Le sort médical des habitants des villes n'est pas négligé pour autant. L'effort d'industrialisation entrepris par le régime des Officiers Libres entraîne un exode rural sans précédent qui draine vers les périphéries des grandes villes, en particulier du Caire, un grand nombre de paysans qui quittent une terre trop étroite ou trop ingrate pour aller travailler en usine. Les extensions urbaines sont donc équipées de structures de base, équivalentes aux unités de soins rurales, afin d'offrir un service médical de proximité à cette nouvelle population ouvrière. Quant aux employés et fonctionnaires, catégorie considérée comme le principal soutien du régime et qui devient pléthorique au cours de cette période, ils bénéficient de la mise en place, à partir de 1963, d'un système d'assurance maladie qui possède ses propres structures de soins et son personnel soignant. Financé par le budget de l'Etat dans un cas, ou par des cotisations salariale et patronale dans l'autre, le système de santé est gratuit pour l'utilisateur.

La mise en place, en quelques années, d'un système de santé aussi vaste appelle un gigantesque investissement en matière de formation de personnel médical. Les effectifs médicaux, limités à 8 000 médecins en exercice en 1952, atteignent 17 000 en 1963, au moment de la mise en place du réseau rural de soins, soit un chiffre très insuffisant par rapport aux ambitions du projet. L'enseignement supérieur devenu gratuit à partir de 1962, les études universitaires séduisent de plus en plus de jeunes issus des classes moyennes qui y voient un canal efficace de promotion sociale. La médecine, qui conserve son prestige malgré une quasi généralisation du fonctionnariat, devient la discipline la plus demandée. Absorbant jusqu'à 5000 nouveaux étudiants chaque année, les facultés de médecine, désormais au nombre de 14, forment à

¹ La part du budget de l'Etat accordée à la santé a atteint des "records" inégalés au début des années 1960, jusqu'à 5% du total en 1965.

un rythme accéléré des médecins qui sont 32 000 en 1977 pour atteindre le chiffre de 100 500 aujourd'hui.

L'entreprise de médicalisation menée à partir des années 1960 s'accompagne, dans l'esprit de la Charte d'Action national, d'une mobilisation politique de ces nouvelles catégories de médecins de la part d'un l'Etat qui entend faire d'eux des missionnaires privilégiés de la modernité. Face à l'ampleur et à la difficulté de la tâche qui consiste, par exemple, à offrir un service médical généralisé en milieu rural, on réactive le mythe du médecin généraliste, modeste et travailleur, sillonnant la campagne pour y répandre non seulement les bienfaits de la médecine mais également les valeurs politiques dont le nouvel Etat se fait le champion. Cependant, si les médecins ont activement participé à l'extension des services de santé, ils se découvrent peu d'affinités politiques avec le pouvoir nassérien et cette mobilisation, conduite prioritairement au sein de l'Union Socialiste Arabe, reçoit assez peu d'écho. Mis à part le cas de certains ministres à la longévité étonnante, la participation des médecins au pouvoir reste discrète pendant toute la période nassérienne. En réponse à leur tiédeur politique, les médecins sont même comptés parmi les membres qui composent une "nouvelle classe exploiteuse" stigmatisée par le régime. Cependant, la visibilité de certains praticiens privés, aux revenus florissants, ne doit pas masquer la cohorte de jeunes médecins qui, en raison de leurs origines sociales plus modestes et du contexte valorisant la justice sociale dans lequel ils ont été formé, développent une mentalité moins élitiste que celle de leurs aînés des années 1930-40 et se révèlent plus proche et plus attentifs à la réalité sociale des patients auprès desquels ils sont appelés à exercer.

Une nouvelle image du médecin

Si l'accord entre le corps médical et le nassérisme est loin d'être parfait, la période qui succède à la Révolution voit pourtant naître une nouvelle figure du médecin porté à l'engagement, voire au militantisme. D'abord formée à la lutte contre l'occupation britannique puis immergée dans un contexte d'aspiration au changement social, souvent proche du marxisme, une nouvelle génération de médecins adhère, sans doute plus qu'aucune autre avant elle, à la dimension humanitaire de sa profession.

On peut trouver dans le destin exemplaire de trois médecins-écrivains contemporains une illustration de cette nouvelle figure du médecin égyptien. Les affinités de la médecine et de la littérature se sont souvent manifestées en Occident ; elles ne sont pas inconnues en Egypte. La promotion entrée à l'Ecole de médecine du Caire en 1918

avait déjà donné naissance à plusieurs personnalités intellectuelles d'envergure. Poète, musicien ou philosophe¹, ils ont comptés parmi l'élite acculturée des années 1930-40, dont l'impact était cependant encore limité aux seules catégories supérieures cultivées. La génération de médecins qui apparaît sur la scène littéraire dans les années 1950-60 bénéficie quant à elle de la formidable extension de l'éducation qui s'est produite au cours de cette période. Issus eux-mêmes du changement culturel accéléré de l'Égypte post-révolutionnaire, ce sont aujourd'hui des auteurs connus et qui comptent parmi les plus lus.

Né en 1927, fils de fonctionnaire, Youssef 'Idris est diplômé de la faculté de médecine du Caire en 1951. Après trois années passées à l'hôpital de Qasr al-'Ainî, il est nommé inspecteur de santé dans le bureau de santé d'un quartier populaire du Caire, au moment où sort son premier recueil de nouvelles, *Arkhas layâlî*². Pendant ses années d'études, il participe activement à l'agitation de la Faculté de médecine qui s'élève contre l'occupation anglaise, ce qui lui vaut un premier emprisonnement. Proche de la pensée marxiste et du parti communiste égyptien, il se heurte rapidement au pouvoir de Nasser qui l'envoie une seconde fois en prison. Il renonce ensuite à la médecine en 1960 pour se consacrer exclusivement à une production littéraire qui compte au moment de sa mort, en 1991, trois cent cinquante nouvelles, dix romans et neuf pièces de théâtre³. Sans être, loin de là, au cœur de son inspiration littéraire, l'exercice de la médecine ou la vie de l'hôpital constituent néanmoins le cadre de certaines de ses nouvelles. Nommé directeur littéraire au journal *al-Ahram* en 1973, il cesse alors d'écrire de la fiction pour se consacrer au journalisme dans lequel il voit le prolongement d'une action militante⁴.

De quelques années son aîné, Shérif Hetata est né en 1923 dans une famille de la grande bourgeoisie. Brillant étudiant de médecine dans le Caire de l'après-guerre, il participe également aux mouvements politiques de l'époque et connaît un premier séjour en prison d'où il s'évade en 1950. Après une année d'exil à Paris, il revient clandestinement au Caire où il reprend ses activités de militant du parti communiste, ce qui lui vaut dix années supplémentaires de prison. Libéré en 1964, il travaille pour le ministère de la Santé égyptien avant de devenir, à partir de 1973, expert auprès des Nations Unies. L'année suivante, il publie le premier volume d'une trilogie romanesque⁵,

¹ Ahmed Zakî Abû Châdî et Ibrâhîm Nâgî, pionniers de la poésie moderne, Husayn Fawzî, écrivain et musicien, Mohammad Kâmil Husayn, philosophe, sont tous quatre médecins.

² Y. Idris, *Arkhas layâlî*, le Caire, 1954

³ Yûssûf al-Qa'îd, "Sept larmes sur sa tombe", *al-Musawwar* n° 3487, 9 août 1991 traduit dans *Egypte/Monde arabe* n°7, troisième trimestre 1991, p. 147.

⁴ Ibid. p. 146.

⁵ Shérif Hetata, *al-'Ayn dhât al-jafn al-ma'adaniyya et Janâhân lil-rih*,

inspirée de son expérience carcérale. A travers la personnalité de 'Aziz, héros de la trilogie et médecin comme l'auteur, les trois volumes décrivent la lutte pour la survie des prisonniers politiques en Egypte, en butte à la torture physique et psychologique. Dans les retours sur le passé que son imagination oisive l'invite à faire dans sa cellule, on suit par ailleurs l'itinéraire personnel de 'Aziz, de la Faculté de médecine où il reçoit sa première socialisation politique à son engagement à la fois professionnel et militant auprès des petites gens qu'il soigne, d'une part, et éduque politiquement, d'autre part.

Nawal al-Sa'adawi, la plus jeune représentante de ce courant et épouse de Shérif Hetata, est également proche du marxisme, mais son engagement est surtout consacré à la défense de la cause des femmes. L'un de ses premiers ouvrages, *muzakirât tabîba*¹ (Mémoires d'une femme médecin), paru en 1965, avant la publication de ses écrits proprement féministes, est le récit romancé de la vie d'une jeune femme qui choisit la médecine pour se libérer du poids d'une société machiste qui l'opprime. Commencé dans un esprit de révolte et de revanche sur sa famille, inspiré d'un désir de réussite individuelle, l'itinéraire de la jeune femme s'infléchit ensuite dans un sens plus humaniste, au fur et à mesure que la vie et surtout son expérience de médecin lui font redécouvrir des valeurs qui dépassent largement son égocentrisme étroit.

Les œuvres de ces trois auteurs sont toutes traversées du même souci de lire la condition humaine, du même regard compatissant posé sur les êtres victimes des contraintes économiques et sociales. A l'inverse de l'image répandue d'une certaine distance sociale du médecin par rapport à ceux qu'il soigne, ces médecins-écrivains, précisément en raison du caractère militant de leur engagement professionnel, n'hésitent pas au contraire à aller "vers le peuple". De l'exercice de la médecine, ils admettent tirer une expérience particulière, une profonde connaissance psychologique et sociale de la société à laquelle ils participent.

C'est bien l' "humanité", et surtout ce qu'elle compte de plus misérable, qui constitue le thème principal de ces trois auteurs. Certains romans de Nawal al-Sa'adawi se déroulent à la campagne et mettent en scène la misère paysanne. Quant à Youssef 'Idris, qui pourtant n'a jamais exercé en milieu rural, il choisit la campagne comme cadre privilégié de ses nouvelles. Il y dresse avec sympathie une série de portraits témoignant de la pauvreté et du malheur qui l'accompagne. Par ailleurs, la description attentive de la condition humaine, lorsqu'elle prend place au sein de l'hôpital, revêt chez ces auteurs une dimension

Beyrouth, Dâr al-tali'a, 1974 ; *al-Hazîma*, Beyrouth, Dâr al-tali'a, 1978. Les deux premiers volumes ont été traduits en anglais par l'auteur : *The Eye with an Iron Lid*, Londres, Onyx Press, 1982.

¹ Nawal al-Sa'adawi, *muzakirât tabîba*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 1965.

particulièrement tragique. Riches de leur propre expérience, ils font de l'hôpital un véritable observatoire de la misère humaine qui y atteint un paroxysme dont seul le médecin peut être témoin. Cette attention portée au sort de l'humanité, à la misère des hommes, entraîne un changement dans l'image du médecin qui glisse de la froide distance du bourgeois à l'enthousiasme dévoué de celui qui considère sa profession également comme un engagement moral. Le médecin reste bien sûr un individu socialement estimé et respecté. La réussite sociale liée à l'exercice de la médecine n'apparaît cependant plus que comme un élément secondaire. Ainsi, après être devenu un médecin connu, dont le cabinet ne désemplit pas, l'héroïne de Nawal al-Sa'adawi réalise que le souci de gagner de l'argent est bien futile et qu'il empêche de ressentir une véritable compassion. Pour 'Azîz, le héros de la trilogie de Shérif Hetata, le choix de la médecine est un prolongement naturel de ses engagements politiques. Dès les années de faculté, alors que ses condisciples rêvent de pratique privée en ville, il souhaite exercer à la campagne où "les gens sont pauvres et ont, plus que les autres, besoin de docteurs"¹ et où il pourra devenir "un vrai médecin, non un marchand en maladie"². L'état de santé des ruraux reste en effet très précaire et ne peut qu'émouvoir un homme décidé à changer la société qu'il juge responsable de ces maladies. C'est en effet, rappelle-t-il, "la pauvreté, les baraques où ils vivent et que nous appelons des maisons, la faim, le travail les pieds enfoncés dans la boue"³, plus que des causes proprement médicales, qui sont à l'origine de la pathologie des paysans. Shérif Hetata est d'ailleurs également l'auteur d'un ouvrage de vulgarisation sur les maladies endémiques, paru en 1965, où il tente de rappeler les priorités médicales de l'Égypte, réactivant dans un esprit militant les slogans des années 1930 qui invitaient à éradiquer la misère, la maladie et l'ignorance.

C'est sans doute aussi cette dimension morale et politique de l'engagement professionnel du médecin qui inspire à Yussef Idris une description pleine de tendresse de la pratique routinière d'un bureau de santé dont il a fait personnellement l'expérience. La nouvelle Vieillesse sans démence⁴ s'ouvre en effet sur le récit d'une journée de travail au bureau de santé où le médecin rencontre quatre âges de la vie, la naissance, l'enfance, l'âge adulte et enfin la mort et où la tâche quotidienne dans ce type d'établissement (enregistrement des naissances, certificats de décès...), vécue généralement comme une contrainte peu attrayante, prend sous sa plume une dimension poétique.

¹ S. Hetata, op. cit. p. 40.

² Ibid. p. 63.

³ Ibid. p. 231.

⁴ Y. Idris, "Vieillesse sans démence", *Maison de chair*, Paris, Sindbad, 1989, pp. 148-166.

Il s'agit certes ici de destins exceptionnels, mais ce trio d'écrivains représente bien une évolution de la mentalité médicale qui trouve son origine dans l'expérience nassérienne. Même si la profession médicale peut prêter le flanc aux critiques, il semble désormais inconcevable de rencontrer l'indifférence du médecin de Zaynab ou encore la malhonnêteté du collègue de Haqqî. Le cinéma témoigne également de cette évolution du personnage du médecin qui, longtemps cantonné à la représentation du bourgeois généreux mais lointain, devient aussi le porte-parole d'une idéologie nouvelle, d'un espoir de changement, de progrès¹. Le caractère prestigieux de la profession n'en demeure pas moins, mais la distance sociale entre médecin et patient a diminué et un dialogue entre les deux mondes peut s'instaurer. Alors que les médecins de l'époque libérale étaient parvenus à s'imposer socialement et scientifiquement en "contournant" les besoins sociaux et médicaux de leur propre société, les médecins héritiers de la période nassérienne, quels que soient les changements idéologiques qui traversent l'Egypte et les difficultés matérielles qu'ils rencontrent, ne peuvent plus faire l'économie du peuple.

Les médecins et leur vocation sociale : un accord sans cesse renégocié

L'époque nassérienne a sans doute représenté un moment fort de l'accord entre le corps médical et les attentes de la masse des patients égyptiens. Les médecins, encore relativement peu nombreux, ont participé, malgré leurs réticences proprement politiques, au mouvement idéologique qui appelait à une meilleure justice sociale et ils mesuraient parfaitement le rôle clé qu'ils avaient à y jouer. Cependant, si le principe de la médicalisation reste admis par tous, la réalité a quelque mal à coller exactement à l'image positive du médecin au service du peuple. En effet de nombreux médecins ne parviennent pas à trouver dans les structures sanitaires telles qu'elles existent, et surtout telles qu'elles ont évolué, les conditions d'une satisfaction professionnelle et sociale.

L'énorme investissement consenti au début des années 1960 dans le domaine de la santé s'est rapidement essoufflé. Les guerres israélo-arabes de 1967 et 1973 ont de nouveau déplacé les priorités du secteur social à la scène internationale. Dès l'année 1970, la part du budget de l'Etat accordé à la santé est réduite à 1,6%, pour chuter encore à 1,1% en 1975. Les sommes ainsi dégagées sont dérisoires en regard de

¹ Le meilleur exemple en est le film de Tawfiq Saleh, *Sira' al-'abtâl* (le combat des héros, 1961) qui met en scène un personnage de médecin de village qui lutte à la fois contre l'ignorance et les superstitions de la population paysanne et contre la tyrannie des notables alliés à l'occupant anglais.

l'étendu du réseau mis en place une dizaine d'années auparavant et dont la vocation de service public est assurée uniquement grâce à une redistribution des revenus de l'Etat, revenus qui se font de plus en plus rares avec l'aggravation de la crise économique dans les années 1980. Si les structures de soins subsistent bien dans le paysage égyptien, les murs délabrés des unités de soins rurales et des dispensaires urbains dissimulent des cabinets de consultation dépourvus de matériel et surtout de médicaments. En effet, les salaires des médecins-fonctionnaires ponctionnent la plus grande part de budgets déjà très faibles, au détriment de la maintenance des équipements et de l'investissement.

A cette nette détérioration des infrastructures sanitaires s'ajoutent les effets pervers d'une surproduction de médecins, qui commencent à se manifester dès le milieu des années 1970. Pour répondre aux attentes des classes moyennes aspirant à une mobilité sociale ascendante, les admissions massives dans les facultés de médecine ont fini par dépasser largement les capacités d'accueil du système universitaire. Les amphithéâtres surchargés, les équipements insuffisants et un enseignement peu évolutif et très théorique entraînent une baisse sensible du niveau. Les jeunes médecins sortent finalement de la faculté avec une confiance toute relative dans leurs compétences professionnelles et leur capacité à affronter la réalité de l'exercice de la médecine.

C'est sans doute en milieu rural que la faillite du système public de santé se manifeste de la façon la plus visible. Les conditions de pratique y sont devenues telles que le principe du service civil obligatoire (*taklif*), d'une durée de deux ans ramenée à un an puis à six mois au fur et à mesure que la production de médecins s'accroît, contribue largement à fournir le personnel médical des unités de soins rurales qui, sans cela, risquerait d'être aussi dépourvu de médecins que de médicaments. Les vocations rurales, jusqu'à il y a quelques années encore, étaient de nouveau fort rares et en tout cas limitées à une première étape du déroulement d'une carrière médicale. Pourtant, de plus en plus de provinciaux, voire de jeunes issus de la petite bourgeoisie rurale, entrent en faculté de médecine. Mais, aspirant à une ascension sociale qui passe d'abord, à leurs yeux, par une citadinisation, beaucoup éprouvent encore bien des réticences à faire carrière en milieu rural. Pourtant le mythe du médecin dévoué à la cause des petites gens reste vivace. En 1977, Khaîr Bichara, qui sera l'un des chefs de file du cinéma réaliste des années 1980, réalise un premier court-métrage intitulé *tabîb fî al-ariâf* (le médecin de campagne). La caméra de Bichara filme l'existence et la pratique quotidienne d'un authentique médecin de campagne employé dans le service public. Dans un esprit très folkloriste, elle s'attarde sur des images magnifiques de la campagne égyptienne et montre un homme qui, inlassablement, monté sur un âne, va au plus profond de la société rurale pour y répandre les bienfaits de la

médecine. En réalité, une fois le film terminé, ce jeune médecin, insatisfait de son mode de vie et bien peu sensible à l'image romantique que le réalisateur en avait, quitte l'Égypte pour partir exercer en Libye, moyennant un salaire bien supérieur¹. Le malaise des médecins exerçant en milieu rural est d'ailleurs tel qu'il s'exprime parfois par un rejet pur et simple de l'obligation de travail. Au cours des dernières années, des inspections inopinées du Ministère de la Santé ont conduit à la mise sous contrôle judiciaire d'un certain nombre de médecins ruraux absentéistes et à la fermeture de leurs unités de soins pour manque d'entretien et de propreté. Toutefois, de façon générale, ce n'est plus la "bêtise" ou "l'ignorance" des paysans qui sont stigmatisées mais bien les insuffisances du service public de santé dont les conditions déplorables de pratique cristallisent le mécontentement des praticiens. D'ailleurs, de plus en plus de médecins font le choix de s'installer en province et à la campagne, mais dans le cadre d'une pratique de clientèle qui, même si elle est souvent modeste, correspond mieux à leurs aspirations sociales.

L'extension des structures de soins a également rencontré des limites imprévues dans les villes, et notamment dans les quartiers périphériques. Dans l'esprit des promoteurs de la Révolution, la santé était un gage de productivité accrue dans un contexte où l'industrialisation était censée assurer le bien-être des populations et l'indépendance économique de la nation. La volonté d'offrir des structures de soins à la classe ouvrière en augmentation s'est pourtant heurtée au développement beaucoup trop rapide des quartiers dans lesquels celle-ci venait s'installer. En fait, l'exode a conduit vers les grandes villes un nombre de ruraux qui excède de beaucoup les emplois disponibles dans l'industrie. Voués aux emplois informels ou à un chômage plus au moins déguisé, ces nouveaux arrivants sont venus grossir les effectifs des quartiers périphériques urbains dont les infrastructures socio-économiques se révèlent vite très nettement insuffisantes. Ainsi du quartier de Chubra al-Khîma, dans la banlieue nord du Caire. Encore très largement agricole jusqu'à la fin des années 1950, cette région située à un croisement de voies de communication devient à cette époque un pôle prioritaire de développement industriel. La population, qui compte 190 000 habitants en 1966, connaît un accroissement considérable dans les années 1970-1980 et dépasse le million aujourd'hui. Or dans la seule moitié est de ce quartier, où la population est d'environ 700 000 habitants, l'ensemble des structures

¹ Entretien avec Ahmed Kassem, lui-même cinéaste et auteur d'un documentaire intitulé *'atiba' fi al-madîna* (Des médecins dans la ville, 1981), en réponse au film de K. Bichara, où il décrit précisément la nouvelle génération de médecins issus des classes moyennes, rejetés dans le déclassement et victimes d'une perte d'identité.

publiques de santé totalise...91 lits d'hospitalisation, soit 1 pour 7692 !¹. L'ambition d'une couverture totale de la population est bien loin d'être réalisée et face aux carences de l'Etat, c'est encore le secteur privé qui vient à la rescousse. Depuis une dizaine d'année en effet, les quartiers périphériques informels voient se multiplier les cabinets de clientèle ainsi que les dispensaires associatifs, le plus souvent attachés à des structures religieuses. Désormais, le médecin des pauvres serait plutôt celui des quartiers informels, mais le fonctionnaire a laissé sa place au praticien libéral.

Si l'évolution socio-économique consécutive à la Révolution de 1952 a produit des différenciations marquées et a abandonné à un sort peu enviable certaines catégories urbaines et rurales, elle est également à l'origine de changements positifs pour l'ensemble de la structure sociale. L'extension des équipements et du personnel médical a bien sûr contribué à une évolution des pratiques qui tend à faire sortir la population d'un "archaïsme" fustigé par l'Etat national mis en place par la Révolution. Mais la santé participe surtout d'une dynamique de changement qui a connu une forte accélération au temps de Nasser, entraînant une amélioration générale des conditions de vie ainsi qu'un changement culturel qui influe à son tour sur les attitudes face à la santé et à la maladie.

La généralisation de l'éducation apparaît comme un facteur décisif de changement social. Le recul de l'analphabétisme et l'élévation générale et continue du niveau moyen d'instruction, malgré la persistance d'inégalités régionales, sont à l'origine d'une meilleure réceptivité aux soins et aux préceptes de la médecine moderne. En témoigne entre autre la corrélation toujours observée entre le niveau d'instruction des femmes et le taux de fécondité : dès lors quelle ont suivi le cycle primaire d'enseignement, les femmes font moins d'enfants et ceux-ci ont plus de chances d'échapper à la mortalité infantile. De même, le phénomène massif d'urbanisation, malgré son lot de laissés pour compte, a entraîné une amélioration des conditions sanitaires générales et les indicateurs de mortalité infantile, par exemple, sont généralement meilleurs en milieu urbain que dans les zones rurales. Par ailleurs, l'exode rural vers la capitale s'étant ralenti, se sont désormais les villes petites et moyennes qui voient leur population s'accroître le plus rapidement et qui bénéficient ainsi d'un effort en matière d'équipements. Surtout, le développement des transports, qui facilitent la circulation entre ville et campagne, contribue à désenclaver celle-ci, sans doute de plus en plus éloignée de l'immobilisme dont on la taxe habituellement. On assiste donc actuellement à un phénomène d'homogénéisation des modes de vie qui emprunte surtout aux valeurs urbaines. C'est à la conjonction de

¹ IAURIF et GOPP, *El Nahas Interchange Project. Towards a better Management of Urban and Agricultural Fringes along Greater Cairo Ring Road*, Le Caire, Juillet 1993 (chiffres fournis par le Gouvernorat de Qalyubia).

tous ces phénomènes, auquel s'ajoute l'action spécifique du système de soins, que les Egyptiens doivent une amélioration de leur situation sanitaire qu'ils ne sont pas disposés à voir régresser. Comparé aux fortes réticences vis à vis de la médecine éprouvées par les milieux populaires de l'Egypte d'ancien régime, les patients d'aujourd'hui manifestent une confiance, qui n'est certes pas exclusive¹, pour les services rendus par la médecine moderne. Cette confiance se traduit par un accroissement de la consommation médicale qui s'accompagne désormais d'une exigence de qualité. En témoigne l'encombrement des structures publiques de pointe, qui offrent de bonnes prestations, alors que les structures de base sont désertées. Les unités de soins rurales, par exemple, fer de lance de la médicalisation des campagnes, enregistrent un taux dérisoire d'une visite par an et par personne en moyenne. C'est également à la valorisation de l'individu, issue de la généralisation des valeurs urbaines, ainsi qu'à ce nouveau souci d'exigence, que le jeune secteur privé de santé doit son succès et sa rapide expansion. De même que les médecins préfèrent l'exercice libéral, les patients choisissent, dans la mesure du possible, de confier leur détresse biologique au secteur privé de santé.

Dans ce contexte favorable aux structures privées de soins, l'Etat n'est pas en reste. Se découvrant incapable d'assurer le principe utopique d'une justice sociale redistributive, il se résout à abandonner à l'initiative privée la couverture sanitaire des catégories capables d'assumer le coût des soins. Cependant, l'Etat ne saurait renoncer à l'ensemble de ses prérogatives sociales, sur lesquelles repose une bonne part de sa légitimité. Il le peut d'autant moins que les catégories exclues de la dynamique de mobilité sociale n'ont d'autre recours que celui d'un secteur public de santé gratuit. Dans ces conditions, renoncer totalement aux acquis de la période nassérienne se révèle impossible, voire dangereux. Le réseau public de soins, fort dégradé, est ainsi soumis à une politique de rénovation depuis le début des années 1990, de façon à offrir des prestations acceptables à une population qui, pour être pauvre, n'en est pas moins attentive à la qualité des soins.

Le quasi monopole du secteur public sur la santé, instauré par la Révolution de juillet, a fait long feu et désormais les structures privées, en constante expansion, sont nettement dominantes. Les médecins sont donc amenés à réajuster leur image professionnelle et sociale à ces nouvelles conditions. Partisans de l'économie de marché, ils ne sauraient pour autant négliger la dimension de service social, l'aspect

¹ La médecine traditionnelle demeure bien vivante. En cas de maladie, les membres des classes populaires ont recours à l'une ou l'autre des traditions médicales, et le plus souvent au deux simultanément ou successivement. Malgré la persistance de cette médecine traditionnelle, la médecine moderne a toujours la préférence car elle est jugée plus fiable grâce à son utilisation des médicaments.

humanitaire de leur profession. Mais pour préserver celle-ci, ils ne sont pas prêts à consentir de trop gros sacrifices. Le médecin d'aujourd'hui ne peut en aucun cas se reconnaître dans le portrait stéréotypé du médecin de campagne, besogneux et modeste, monté sur un âne pour sillonner la campagne et diffuser ses bienfaits auprès d'une population rurale elle-même de plus en plus éloignée des images convenues. L'idéologie sur laquelle reposait ce mythe n'a plus qu'un faible écho et le libéralisme, qui ne garantit précisément pas la justice sociale, ne saurait la remplacer. L'accord toujours fragile entre une profession médicale, aujourd'hui majoritairement libérale, et sa vocation de service social, passe plutôt désormais par une moralisation au nom de l'islam. Si un feuilleton télévisé ou un roman s'avisait de mettre aujourd'hui en scène un personnage de médecin de campagne en accord avec lui-même, il lui faudrait sans doute, pour coller à la réalité, lui donner les traits et le caractère d'un militant islamiste.

Lyon
GREMMO-CNRS
Octobre 1995

NASSER - 25 ANS
Peuples Méditerranéens n° 74-75
janvier - juin 1996
pp. 247 - 258

POST-NASSERISME ET POSTMODERNISME

**L'avenue de la Ligue arabe, de l'époque de la
centralité au temps de la globalisation**

JEAN-NOËL FERRIE

Si l'on suit nombre de commentateurs de la dynamique actuelle des sociétés arabes, il semble que la question déterminante soit la relation de l'islam et de la modernité. On peut, certes, reprocher à ce point de vue d'essentialiser à la fois "l'islam" et la "modernité" mais je crois qu'il relève d'une erreur en définitive bien plus gênante : l'idée selon laquelle l'islam devrait se réformer pour que la modernité advienne. Il est assez ironique de constater que cette façon de voir reproduit à peu près exactement l'aporie réformiste - celle de la *nahda* - qui résidait dans l'impossible conciliation de la domination de la référence religieuse et du droit de faire du neuf (Ferrié, 1995a). En fait, il n'est pas certain que la religion - y compris si l'on prend en compte le processus de réislamisation - occupe, dans les sociétés musulmanes contemporaines, cette place prédominante que lui accordent ceux qui pensent qu'il faut moderniser la religion pour moderniser la société. On peut, au contraire, soutenir que l'économie des échanges sociaux est déterminée par des logiques qui ne sont pas religieuses, quand bien même est-il fait référence à la religion (Farag, Ferrié et Radi, 1995). Il existe, en fait, de nombreuses manières de décrire la vie quotidienne dans les sociétés arabo-musulmanes sans faire de la religion le fil conducteur de la description. Le choix d'un fil conducteur ou d'une trame, faut-il le dire, ne dépend pas de la "réalité"; il dépend des cadres sociaux définissant

la pertinence des objets et de la biographie de l'observateur, sa biographie intellectuelle comme sa biographie intime. Mais, en ce qui concerne les cadres sociaux, il est évident que les choix de pertinence ont leur propre histoire, bien distincte de la biographie des individus. Une description, par exemple, de la "modernité" dans la société égyptienne, non centrée sur la religion ou sur les usages politiques du religieux, laissera un goût fade au lecteur et le sentiment que l'essentiel n'est pas dit. Le parfum capiteux de l'islamisme est ainsi devenue presque inséparable de l'évocation de certains thèmes et de certains pays.

Le présent article voudrait proposer d'autres parfums, peut-être moins capiteux mais suffisamment sophistiqués pour retenir l'attention du lecteur. Il voudrait surtout suggérer qu'il est possible d'établir d'autres connexions que "islam" et "modernité", pour rendre compte de l'atmosphère générale de sociétés comme la société égyptienne. Des connexions comme "politique" et "modernité" ou "politique" et "existence", apprises entre les années cinquante et les années soixante, ne me semblent pas avoir perdus leur pertinence (intrinsèque), même si nous ne pouvons plus accorder à des termes comme "politique" ou "modernité" le sens chargé d'espoir de naguère et si nous devons, au contraire, les utiliser pour dénoter le délitement de leur ancien contenu. Sauf mention contraire, j'utiliserai le mot "modernité" pour désigner l'absence de perspective hiérarchique transcendentale¹ fixée entre les systèmes de références disponibles¹. Toutefois, dans la plus grande partie de son développement, le texte qui suit évoque peu les acteurs humains ou, tout au moins, leur intériorité; il s'intéresse davantage à ces sortes d'artefacts cognitifs², indispensables à l'activité humaine mais dénués d'intériorité, que sont les objets. Pour plus de commodité, il considère comme objets les immeubles et le mobilier urbain. Il décrit des déambulations avec et entre les objets. Il ne retrouve qu'à la fin la question du politique.

¹ Je ne reviens pas sur l'inanité de la conception selon laquelle la modernité résiderait dans l'usage des objets modernes. On n'est pas moderne parce que l'on utilise le fax ou l'ordinateur : modernité et modernisation ne sont pas la même chose. La modernité est un certain type de rapport au monde et à l'institution de la société, et non de rapport à la technique.

² L'expression est de Don Norman (1993).

Nasser, "centralité" et "globalisation"

Le numéro d'*Al-Arabî* consacré aux vingt-cinq ans de la mort de Nasser¹ contient un dessin humoristique représentant un homme en complet-veston, gros et fumant le cigare, qui brandit une pancarte représentant Sadate, et un autre homme, plutôt maigre, seulement vêtu d'une chemise et d'un pantalon, tenant, lui, une pancarte où figure Nasser. Le premier homme défend la politique économique initiée par le successeur du *zaïm*. Le dessin suggère, bien sûr, une rupture politique entre la période nassérienne et la période actuelle inaugurée par Sadate, l'abandon d'une certaine forme de pensée sociale au profit d'une simple logique de l'enrichissement. L'idée que le temps de Nasser était une sorte de "bon vieux temps" ou "d'âge d'or" n'est pas seulement caractéristique des publications nassériennes. Evelyn Early a décrit comment les femmes du quartier populaire de Bûlaq véhiculaient des récits de *karamât*² attribuées à Nasser (Early, 1993). Celui-ci y devient, en quelque sorte, la personnification nostalgique du *Welfare State*. Mais cette nostalgie ne tient pas seulement à la disparition des profits sociaux du nassérisme. Elle exprime aussi - et pas seulement chez les Egyptiens -, le regret d'un moment politique où il y avait encore de bonnes raisons de croire à la centralité de l'Egypte.

Il est inutile de revenir sur les modifications de l'ordre mondial survenues depuis la mort de Nasser³. Mais le dessin opposant l'homme gros et l'homme maigre, suggère aussi une relation étroite entre ces modifications et l'état social de l'Egypte. Le passage du temps de la centralité à celui de la globalisation semble ainsi impliquer une rupture dans l'histoire récente de la société égyptienne, en établissant une relation relativement étroite entre l'ouverture économique et l'accès à la "modernité" - que celle-ci soit critiquée ou valorisée. L'avenue de la Ligue arabe, dans son aspect actuel, semble symboliser cette rupture, la fin de l'ère nassérienne et l'entrée dans la globalisation. Mais il n'est pas certain que les termes de cette description soient parfaitement (ou seulement) exacts. C'est de cette inexactitude dont il va maintenant être question car, s'il est indéniable que l'on ne peut plus parler qu'au passé de la "centralité" de l'Egypte⁴, la globalisation n'est certainement pas, elle, une affaire nouvelle.

¹ *Al-Arabî* du 25/9/95

² Les *karamât* sont les miracles d'un saint musulman.

³ Voir, par exemple, Laïdi (1992).

⁴ D'une certaine manière, même si l'image de la "centralité" de l'Egypte demeure dans d'autres pays arabes ("*L'Egypte est le pays de la culture, elle a des artistes, des savants, des écrivains*", ainsi que le remarque, par exemple, un syndicaliste marocain) et si les Egyptiens eux-mêmes continuent à imaginer cette "centralité" d'un point de vue transhistorique ("*L'Egypte qui a donné tous les arts au monde*", selon le propos d'une présentatrice de la deuxième chaîne

L'avenue de la Ligue arabe comme dispositif de divertissement

Artère centrale de Mohandessine (le quartier des "Ingénieurs"), l'avenue de la Ligue arabe est, dès que la nuit tombe, un lieu de luxe, de promenade et de divertissement. Toute une partie de l'avenue est occupée par des magasins - vêtements, chaussures, bijoux, électronique... -, des restaurants appartenant à des chaînes de restauration rapide - Winpy, MacDonald, Arbys -, des glaciers comme Baskin Robbins¹, un salon de thé, des kiosques et des magasins où l'on vend des journaux et des cassettes, deux hôtels enfin dont un avec un café en terrasse donnant sur l'avenue même. S'agissant de la capitale d'un pays touristique comme l'Égypte, on pourrait penser que ce rassemblement d'objets et de lieux typiques de la consommation occidentale de loisir² est destinée à satisfaire les étrangers en villégiatures et, tout particulièrement, les touristes du Golfe³. Mais, si l'on peut trouver nombre de ceux-ci, il est évident que l'avenue de la Ligue arabe est d'abord un lieu de divertissement pour Égyptiens eux-mêmes, soit qu'ils s'y promènent en faisant les vitrines, soit qu'ils aillent manger au MacDonald ou consommer des glaces chez Baskin Robbins. Ils peuvent aussi faire des achats en famille ou draguer en voiture entre hommes (et, parfois, entre très jeunes hommes). Ainsi, si les Égyptiens créent indéniablement des lieux standardisés d'un certain style pour les touristes étrangers, ils en créent également pour leur propre usage. Mais, contrairement aux premiers lieux qui offrent aux touristes un mélange absolument contemporain d'égyptianité et d'arabité, ces derniers proposent explicitement le "luxe" transnational des marques et des modes européennes ou américaines. Acheter une cassette des Gipsy Kings et aller manger un Big Mac n'a, en effet, de sens que par référence à l'ailleurs dont l'un et l'autre produit sont porteurs.

égyptienne), elle semble en quelque sorte curieusement désaffectée par le présent ("*Personne n'a remplacé le leadership de l'Égypte dans le Monde arabe*", selon les propos d'un nassérien).

¹ En fait, les glaciers comme certains kiosques se trouvent à l'angle de l'avenue de la Ligue arabe et d'une autre avenue, mais il font pleinement parti du dispositif.

² Ou, si l'on préfère, de consommation de la classe de loisir (Veblen, 1978)

³ Cette typification est bien établie. C'est ainsi qu'un récent article sur le tourisme sexuel au Caire évoquait d'emblée, à propos des touristes du Golfe, l'Avenue de la Ligue arabe : "*One of the Cairo's poshest boulevards - Arab League Street - is commonly called Salmiyya Street, after the famous shopping street in Kuwait City.*" (el-Gawhary, 1995 : 26) Cette rencontre du jugement des Égyptiens eux-mêmes sur le caractère étranger de l'avenue et sa prise en compte immédiate par les observateurs valide et diffuse une image à bien des égards fautive. On peut s'interroger sur la fonctionnalité de cette image.

Contrairement aux théories relocalisatrices qui mettent l'accent, dans la ligne des travaux de Michel de Certeau (1990)¹, sur les stratégies de réappropriation, il est clair que c'est, ici, la délocalisation qui est recherchée comme source de divertissement. De ce point de vue, il n'est pas inutile de noter l'utilisation quotidienne et courante, par les Egyptiens, de lieux apparemment destinés à des étrangers comme les grands hôtels. Les bars, les boutiques, les cinémas et les restaurants du Hilton ou du Sheraton sont tout autant - sinon davantage - destinés aux Cairotes qu'aux clients de l'hôtel. A l'instar des chaînes de restauration rapide, c'est l'excellence d'une marque internationalement connue qui est recherchée comme critère d'excellence locale. L'aspect "occidentalisé" et "consumentiste" qui caractérise l'avenue de la Ligue arabe ne doit donc pas nous tromper sur l'identité des promeneurs : il s'agit principalement d'Egyptiens. De même, le fait que les boutiques vendent presque uniquement des produits de luxe, ne doit pas davantage suggérer que seule la "upper class" fréquente ce lieu. Les styles vestimentaires y sont suffisamment hétérogènes pour qu'on puisse en douter : on croise (quoique dans des proportions différentes) des passants habillés (avec soin) comme à Bûlaq² et d'autres comme dans *Pose*³.

Soirée dolce vita à "La Poire"

Le salon de thé "La Poire", un peu en retrait de l'avenue de la Ligue arabe offre une terrasse agréable pour manger des *shawarmat*⁴ et boire des sirops ou des sodas. Bien que ses pâtisseries françaises soient justement renommées, ce sont ses spécialités locales qui paraissent plus recherchées. En fait, l'idée de salon français n'est pas exactement une reconnaissance de la supériorité de la pâtisserie française; c'est, plus exactement, la recherche d'un cadre pour profiter d'habitudes culinaires qui ne sont pas, par elles-mêmes, inscrites dans un système de distinction fondé sur la liaison à l'ailleurs. On mange des *shawarmat* dans tous les quartiers du Caire et ce qui diffère, ici, tient seulement à la sophistication du lieu, à son "look". Celui de "La Poire" exprime une idée actuelle du luxe, une façon de concevoir le cadre de vie, mais il est très loin de signifier la domination de modes de vie étrangers chez les membres de la classe de loisirs. Les systèmes de référence pertinents

¹ Bien évidemment, je me réfère ici à une certaine utilisation des travaux de Michel de Certeau et non aux travaux eux-mêmes.

² Un quartier populaire du Caire.

³ Un magazine de mode "branché".

⁴ Il s'agit de "sandwichs" de viande rotie coupée en petits morceaux avec de l'oignon, de la tomate et une sauce au sésame.

pour construire la vie quotidienne s'étendent et se combinent plus qu'ils ne s'excluent¹. Le même salon de thé offre ainsi, durant le jeûne du Ramadan, des *shīsha*² à ses clients comme, d'ailleurs, le font toute l'année les bars de nombreux grands hôtels où les principaux fumeurs ne sont pas des touristes. Des quartiers populaires aux lieux créés par le goût du luxe, la *shīsha* apparaît ainsi comme une constante de l'idée de divertissement. Et, c'est moins l'étranger que le Cairenais aisé qui a besoin de standardiser le monde populaire pour en profiter.

Mais revenons à "La Poire". L'un des principaux problèmes pour les consommateurs est le stationnement car les lieux de l'avenue de la Ligue arabe sont des lieux où l'on se rend en voiture. Une Mercedes blanche tente de se garer face à la terrasse. L'un des garçons fait des signes pour la guider; mais il n'est pas certain que le conducteur la prenne au sérieux. Il est même tentant d'imaginer qu'ils expriment plutôt une forme euphémisée de déférence, comme si ne pas laisser un client se garer seul était avant tout lui montrer du respect. Le conducteur en sort, sa femme et ses enfants. Son épouse porte le foulard, un foulard aux couleurs vives visiblement de marque, une robe noire et des chaussures vernies, un chemisier de soie jaune. Les enfants - garçons et filles - sont vêtus de bermudas et de chemises Lacoste. L'homme, lui, porte une chemise à manches courtes vert clair et un pantalon vert foncé. Il commande des *shawarmat* et du Coca-Cola. Des haut-parleurs diffusent des chansons de variété françaises; la plupart datent des années soixante-dix ou du début des années quatre-vingt. A certains moments, l'homme bat la mesure. Arrive maintenant une autre Mercedes, grise. Le chauffeur stationne devant la terrasse. Il téléphone dans sa voiture, en attendant d'avoir une place pour se garer. Un groupe de jeunes gens sort d'un magasin spécialisé dans les articles de luxe et l'audiovisuel³. Ils se dirigent vers "La Poire", garçons et filles ensemble, certains se tenant par la main. Les filles sont en pantalon et certaines d'entre elles portent des tee-shirts échancrés. Ils viennent s'asseoir à la terrasse et chahutent gentiment toute une partie de la soirée. Peut-être vont-ils aller ensuite prendre une glace chez Baskin Robbins. La possibilité de manger des choses différentes dans différents lieux organise souvent la promenade, chaque étape étant discutée lors de l'étape précédente.

Ce montage ludique confond les lieux, leur nom ("La Poire", Baskin Robbins...) et les consommations dans une même identité qui s'appréhende, en quelque sorte, globalement. Les promenades,

¹ Mais, contrairement à ce qu'affirment les théories de la réappropriation, un système n'intègre pas l'autre, le salon de thé n'est pas approprié par le goût égyptien. C'est l'existence d'autres salons de thé - en France, en Autriche... - qui le qualifie dans l'espace "local", non le fait qu'on y serve des *shawarmat*.

² Pipe à eau plus connue, en France, sous le nom de *narguilé*.

³ Qui, au demeurant, est aussi un luxe.

avenue de la Ligue arabe sont des promenades entre les marques autant que des promenades avec et parmi les gens. Les deux, certes, ne se superposent pas mais caractérisent une certaine façon contemporaine de construire le sens des lieux familiers et, particulièrement, des lieux publics. Car, aujourd'hui, la signification comme la pertinence des pratiques constitutives des lieux publics et des lieux privés n'est plus construite localement; elle est construite par référence à des systèmes de sens et de validation, agissant transnationalement (Ferrié, 1995b, 1995c). La reconnaissance dont jouissent, partout dans le monde, les "grandes marques" et les chaînes d'hôtels ou de restauration illustre parfaitement ce fonctionnement¹. Se promener est ainsi devenue une opération plus compliquée (du point de vue de la structure et non pas, bien sûr, du point de vue de l'acteur) depuis que l'on passe d'un salon de thé "français" à un glacier "américain". Certes, ceci évoque des choses bien établies par l'anthropologie de la ville : l'hétérogénéité (Wirth, 1938) et l'attrait pour le mouvement et les nouvelles modes (Harris, 1956) comme caractéristiques du mode de vie urbain. Pourtant, se glisse ici un élément nouveau : le degré d'incidence de l'ailleurs - assumé en tant que tel - dans la constitution du "local".

Chausseurs et marchands de meubles

Même en demeurant sceptique sur les théories de la réappropriation, il est difficile de ne pas considérer que les marchands de chaussures ainsi que les marchands de meubles égyptiens - et leurs clients - sont précisément engagés dans un processus réappropriation, c'est-à-dire de recreation pour soi d'objets créés ailleurs. Cette recreation ne touche pas à la structure de l'objet mais seulement à sa décoration. Il y a ainsi, avenue de la Ligue arabe, plusieurs marchands de chaussures présentant de vastes vitrines avec des cascades de chaussures rouges, vertes, noires, blanches ou entièrement dorées. Toutes ou presque sont très décorées : fausses pierres de couleurs vives incrustées dans le talon ou sur le dessus de la chaussure, fleurs stylisées et dorées, paillettes, dentelles de fil d'or et autres accessoires viennent donner leur éclat particulier à ces réalisations "égyptiennes". Pourtant, il ne s'agit pas à proprement parler d'un produit de luxe; les produits de luxe, en matière de chaussures, sont représentés par les importations italiennes ou les articles de marque fabriqués sous licence (Bally, par exemple). Ces produits sont exposés dans des vitrines en général peu chargées et mis en valeur individuellement. Ce n'est pas le

¹ Ce qui ne signifie par, pour autant, que nous assistions à une "macdonaldisation" de la société (Ritzer, 1993).

cas chez les marchands de chaussure de l'avenue de la Ligue arabe dont le "look" est à peu près le même que celui des magasins du centre ville qui ne s'adressent pas exactement à une clientèle aisée suivant la mode internationale.

Les meubles sont, eux, visiblement des meubles de luxe, et il n'y a qu'un seul magasin qui en vende. On y voit, en vitrine, des fauteuils, des divans, des buffets, des secrétaires, des tablettes, des tables basses, des meubles de salon, en somme, plutôt que de chambre à coucher. La plupart sont de style "Empire" (ou en sont inspirés). Les spécifications du style sont respectées mais la dorure est étincelante. C'est, en fait, de part et d'autre de l'avenue de la Ligue arabe, dans les rues adjacentes, que l'on trouve ces meubles tarabiscotés, principalement blanc et or, pour la plupart fabriqués à Damiette, dans lesquels il est tentant de reconnaître un "style égyptien". Pourtant, ce serait inexact. Il s'agit, en fait, d'un style de meuble égyptien mais il en existe actuellement un autre fabriqué par des "designers" qui n'a rien à voir avec celui-ci, fait de lignes géométriques, de formes épurées (faussement fonctionnelles), et qui, à l'instar des meubles de style est destiné à une clientèle très favorisée. Pourquoi un certain type de luxe est-il davantage représenté avenue de la Ligue arabe qu'un autre, est une question difficile à trancher. L'idée que celle-ci ferait place à une production (et à une consommation) plus "locale" ne nous mène pas loin car les "meubles de style" sont précisément des reproductions étrangères et les meubles design des créations "locale". Certes, l'exemple est parfaitement limité, mais il suggère (au passage, pourrait-on dire) que la distinction du "local" et de du "non-local" ne relève pas du constat d'une évidence, comme semblent le croire ceux qui parlent de "culture" ou "d'art de vivre traditionnel". On peut, certes, remarquer que le "style" des chaussures et des meubles vendus avenue de la Ligue arabe correspond à une manière déjà un peu datée de s'arranger avec les produits étrangers, de les socialiser; cet aspect moins "moderne", en fait sans doute quelque chose de plus "local". Mais nous nous apercevons alors que nous avons une certaine tendance à considérer comme "local" quelque chose de seulement un peu plus ancien. A ce compte-là que reste-t-il de spécifiquement local, si l'on prend en considération la *totalité* des meubles présents dans les maisons et les appartements du Caire ? Ils sont quasiment tous étrangers, quel que soit le milieu social - mais étrangers de périodes différentes. Le terme "local" ne désignerait-il pas alors le seul oubli (socialement construit, momentanément ou permanent) de l'origine ?

Retour au politique

Evidemment, ces questions de "localisation" des produits étrangers peuvent paraître assez éloignées de mon propos d'introduction;

pourtant, il n'en est rien. Nombreux sont les observateurs (et les "social scientists") à considérer que les problèmes que je viens rapidement de décrire sont propres à l'époque actuelle et relèvent d'une évolution récente des sociétés modernes et, tout particulièrement, de la société égyptienne. L'argument le plus utilisé est celui de l'intégration économique mondiale. Mais, si l'on se déplace de quelques trente ans en arrière et si l'on s'intéresse au cinéma égyptien des années soixante, on s'aperçoit que les mêmes signes de "transnationalisation" sont visibles aussi bien dans les films eux-mêmes que dans l'organisation même du cinéma comme loisir. Beaucoup de commentaires insistent sur ce que la télévision apporte de nouveauté dans la vie des gens et de transformation dans leur style de sociabilité. Mais, d'une certaine manière, le cinéma (tout au moins au Caire) apportait naguère autant de transformations dans leur vie, impliquait une certaine façon d'organiser son temps, de se divertir et d'avoir des relations interpersonnelles (Bénard, 1994). Se déployait aussi un imaginaire des modes de vie, fait d'images et des pratiques qui leurs étaient liées, dont il ne faut sous-estimer ni la portée ni la part qu'il devait à l'ailleurs.

Le cinéma égyptien des années soixante donnait à voir des scènes de *dolce vita* comme les filmaient, à peu de choses près, les cinéastes italiens de la même époque : des jeunes femmes avec des lunettes noires rentraient tard dans la nuit chez elles, certainement ivres; des couples se promenaient en voiture décapotable le long de la corniche, à Alexandrie; des ingénieurs en costume gris, veste droite, et cravate noire découvraient, avec l'amour, leur fêlure existentielle. L'important, ici, n'est pas de savoir si, dans la "réalité", l'Egypte ressemblait à ses films comme l'important n'est pas davantage de savoir si l'avenue de la Ligue arabe ressemble ou ne ressemble pas à l'Egypte. On peut toujours affirmer que, vue d'un village du Sa'id¹, l'avenue est un monde factice; mais l'inverse est également vrai : vus par les scénaristes et les réalisateurs cairotes, le Sa'id a toutes les apparences d'un monde de cinéma (Abu-Lughod, 1995). Pourtant l'avenue de la Ligue arabe comme le Sa'id sont des mondes réels et, plus vraisemblablement encore, les parties d'un même monde. Certes, tous les Egyptiens ne vivent pas comme à Mohandessine de même que tous les Egyptiens (et sans doute aucun) ne vivaient pas comme dans les films qu'ils aimaient voir. Ce que montrent, en revanche, de façon indéniable les images de cinéma comme le spectacle de l'avenue de la Ligue arabe, c'est la présence massive d'objets et de références de l'ailleurs dans la constitution de l'Egypte contemporaine telle qu'elle existe pour ses habitants, et non pas simplement pour les plus aisés d'entre eux - c'est-à-dire ceux qui peuvent s'appropriier les images, façonner leur

¹ Le sud rural de l'Egypte dont les habitants passent, à la fois, pour "rustres" et "authentiques".

apparence conformément à elle ou posséder les objets qu'elles montrent.

Cette présence n'est pas une novation, quelque chose qui serait venu avec le post-nassérisme, grâce à (ou à cause de) l'ouverture économique. Elle caractérisait aussi largement la période antérieure. Il semble tout autant difficile d'affirmer que l'une des conséquences de la circulation des cultures transnationales soit la création d'espaces étrangers à la culture du lieux. Ce qui apparaît, au contraire, est la difficulté à désigner - sauf de façon artificielle et/ou polémique - une culture du lieu par opposition à une autre qui serait étrangère¹. L'imbrication des activités de l'avenue de la Ligue arabe au reste des activités cairotés en témoigne clairement. Ce qui a changé, depuis la période nassérienne, n'est donc pas la sensibilité de la société égyptienne à l'"ailleurs" qui, de son côté, ne l'a pas soudainement envahi; ce qui a changé est plus simplement (mais sans doute aussi plus dramatiquement) la relation au politique. Alors que naguère il était possible d'imaginer prendre possession du monde et agir localement par l'intermédiaire de la politisation des choses, cela paraît maintenant impossible. L'importance déterminante accordée à l'économie comme standard technique témoigne bien de cette évolution. Pourtant, ouverture au monde, intégration économique, déshérence du politique et diffusion des cultures transnationales ne doivent pas être liés à l'intérieur d'une chaîne de causalité. J'ai évoqué le cinéma égyptien des années soixante pour mettre en évidence cette disjonction. Il faut plutôt interpréter la déshérence du politique comme un fait lié au politique lui-même ou, si l'on préfère, comme une modification de la liste des croyances crédibles dont la responsabilité n'incombe ni à la domination économique ni à la domination culturelle.

Il est des choses que l'on ne peut faire dire au spectacle pourtant si suggestif qu'offre l'avenue de la Ligue arabe. Elle ne témoigne pas d'une discontinuité marquant la séparation entre un monde nassérien résolument "local" et un monde post-nassérien ouvert aux flux transnationaux, entre une Egypte étrangère à l'Egypte et une autre qui resterait - malgré le tumulte des jours - égale à elle-même. Elle témoigne, au contraire, d'une double continuité entre précisément l'Egypte nassérienne et l'Egypte d'aujourd'hui, entre l'Egypte de la classe de

¹ Cette volonté permanente de "recadrer" les "cultures" pour exclure les éléments étrangers apparaît très bien dans l'anecdote, relatée par Hannah Davis Taïeb, où un photographe, rencontré dans le Haut Atlas, était *"en quête d'un point de vue permettant de photographier une fête berbère, tout en laissant hors du champ la ligne téléphonique préjudiciable au purisme de la scène"* (Davis Taïeb, 1995 : 6). Le recadrage dépend, en fait, de ce que l'on imagine être la scène authentique, mais il est dès lors clair que cette authenticité est le produit d'une sélection étroitement liée à la sensibilité du "cadreur" et certainement plus encore à la construction sociale du cadrage pertinent.

loisir et l'Egypte de la "lower class". L'Egypte actuelle n'est pas exactement située entre tradition religieuse et modernité mais plutôt - si l'on tient compte de la coexistence non hiérarchique de multiples systèmes de référence et de l'absence d'une perspective politique globale - dans la post-modernité. Elle peut être décrite, ainsi que je viens de le faire, dans des termes qui ne recourent pas à l'islam et évoquent, néanmoins, des jeux de composition et de recomposition de la société - une dimension problématique de celle-ci pour laquelle la religion n'est pas un problème. Ainsi ce qui se perd entre le nassérisme et le post nassérisme, entre le temps où l'avenue de la Ligue arabe fut tracée et celui où elle est parcourue de promeneurs et traversée de voiture, ce qui se perd n'est pas l'autonomie du "local" mais le sens du politique.

Le Caire
CEDEJ-CNRS
Décembre 1995

Bibliographie

- Abu-Lughod, L., 1995, "Villes, Campagnes et classes dans la politique des feuillets égyptiens". *Egypte/Monde arabe*, 24.
- Davis-Taïb, H., 1995, "Casablanca, Manières de voir", *Correspondances*, 27, février 1995.
- Early, E., 1993, *Baladi Women of Cairo*, Boulder, Lynne Rienner.
- Farag, I., J.N. Ferrié, S. Radi, 1995, "Trajectoires paradoxales de la réislamisation", MARS, *Le monde arabe dans la recherche en sciences sociales*, 5
- Ferrié, J.N., 1995a, "Réformisme, renaissance et contingence : la justification de la justice chez Nubar Pacha et Khayr ed-Din", in A. Roussillon (dir.) *Réforme sociale et mouvement national en Egypte*, Le Caire, CEDEJ.
- Ferrié, J.N. 1995b, "Lieux intérieurs et culture publique au Maroc", *Politix*, 31.
- Ferrié, J.N. 1995c, "Des mondes ouverts et des trajectoires incertaines : territoires et communautés en Méditerranée", in S. Ossman, (dir.), *Pratiques culturelles au Maghreb (à paraître)*.
- El-Ghawary, K., 1995, "Sex Tourism in Cairo", *Middle-East Report*, 196.
- Harris, M. 1956, *Town and Country in Brazil*, New York, Columbia University Press.
- Norman, D., 1993, "Les artefacts cognitifs", in Conein, E., Dodier, N., et Thévenot, L. (dir.), *Les objets dans l'action*, Editions de la MSH.
- Ritzer, I., 1993, *The Macdonaldization of Society*, Newbury Park, Pine Forge Press,
- Veblen, T., 1978, *Théorie de la classe des loisirs*, Paris, Gallimard.
- Wirth, L., 1938, "Le phénomène urbain comme mode de vie", in *L'école de Chicago*, Paris, Champ urbain.

LES DEUX PASSES DES PAYSANS DE NASSER

Mémoire politique et vie quotidienne dans un village d'Egypte

REEM SAAD

Dans la présente étude, il est question de perceptions temporelles¹. Plus particulièrement, j'examine deux modes de réflexion sur le passé observés dans un village égyptien que je nommerai ici *Izbet Imam*². Ce qui m'intéresse, c'est de comprendre comment, au niveau local de la communauté, des considérations sur le passé servent à définir la communauté en tant que telle et à traduire la représentation collective d'un ordre moral et politique. Bien plus que de simples repères chronologiques ponctuant un mode d'existence préétabli, les représentations temporelles sont un moyen de formuler une réflexion sur un ordre social vécu, imaginaire ou idéal. Les frontières du village et l'identité du paysan ne sont pas données une fois pour toutes, elles

¹ Etude tirée d'une thèse de doctorat intitulée *Perceptions paysannes de l'histoire récente de l'Egypte* (Université d'Oxford) en cours de publication. Je tiens à remercier pour son soutien le St Anne's College à Oxford, qui m'a accueillie en tant que jeune chercheur, ainsi que Michael Gilsenan pour avoir su inspirer et guider ma recherche. Traduit de l'anglais par Stéphanie Dujols.

² *Izbet Imam* est un petit village du Fayoum. Le présent ethnographique employé ici renvoie à l'année 1989-90, durant laquelle s'est faite la majeure partie du travail de terrain. Le village comptait alors un peu plus de 800 habitants.

sont constamment recréées, redéfinies, modifiées... Les perceptions et les pratiques temporelles, dans leurs multiples acceptions, aident à construire une telle existence et à lui donner un sens. Elles sont des champs d'intersection des sphères individuelle, locale et nationale.

Il s'agit ici d'étudier l'usage que font les paysans d'Imam de la notion de *zamân*. *Zamân* signifie "alors", "avant", "autrefois", usage qu'il importe de distinguer de *zamân*, qui signifie "le temps". Dans la village d'Imam, on remarque deux usages de la notion de *zamân*, selon le type de présent dont ils procèdent et avec lequel ils sont mis en contraste. L'un de ces usages est lié à la question de l'identité. Il découle de certaines formes abstraites du présent, notamment de la représentation qu'a la communauté de l'ordre politico-moral qui prévaut en son sein, qu'il sert à renforcer. Cet usage de *zamân* se distingue par la référence à un événement concret comme ligne de démarcation temporelle, à savoir le tournant bien précis marqué par la réforme agraire (*al-islâh al-zirâ'i*), mise en œuvre à l'échelle nationale au lendemain de la Révolution de 1952. Par contraste, l'autre usage de *zamân* révèle un rapport au présent à la fois plus immédiat et plus complexe : bien que participant des intérêts concrets de la vie de tous les jours, il est insaisissable, ambigu, ambivalent et abstrait, parce qu'il concerne l'expérience et la perception du changement.

***Zamân* : une dichotomie temporelle**

Imam n'a pas été affectée par l'*islâh* de manière significative, mais la réforme a pourtant été et continue d'être un événement capital dans son histoire. Pour les gens du village, la réforme agraire signifie moins la redistribution des terres que la réglementation des relations entre locataires et propriétaires¹. La loi fixait non seulement le montant du fermage à sept fois la valeur de la taxe foncière, mais garantissait aussi le statut des locataires vis-à-vis des propriétaires, lesquels ne pouvaient plus les expulser². La sécurité ainsi offerte aux paysans justifie dans une large mesure l'enthousiasme qu'ils ressentent à l'égard de l'*islâh*. Mais l'*islâh* signifie bien plus encore : pour les paysans d'Imam, l'*islâh* est un événement important qui marque l'amorce d'une ère nouvelle, comme un point de transition entre le passé et le présent. Lorsque l'histoire de

¹ Seuls quatre habitants d'Imam ont bénéficié de la redistribution des terres expropriées à un certain Morsi Bahgat. Ce sont les héritiers des premiers bénéficiaires qui possèdent à présent ces terres.

² Ce n'est plus les cas aujourd'hui, et la situation est en passe de changer de façon dramatique, puisqu'en 1992 le Parlement a voté de nouvelles lois autorisant les propriétaires terriens à expulser les locataires après une période de transition de cinq ans.

la communauté est le centre d'une conversation autour du passé et du présent, le passage progressif de l'un à l'autre sous-entendu dans le discours ordinaire sur le "temps qui passe" et le "changement" fait alors place à la notion de "rupture". La rupture est toujours liée à l'*islâh*, ce qui signifie deux choses : d'une part, l'*islâh* est devenu une sorte de symbole réifié, tandis que concrètement son fonctionnement bureaucratique actuel est ignoré; d'autre part, passé et présent renvoient à d'autres couples antithétiques correspondant respectivement à l'image du "mauvais" et du "bon".

Originellement, *al-islâh al-zirâ'i* était le nom donné par l'Etat à une série de mesures visant à réformer la structure de la propriété foncière, et partant de la structure du pouvoir dans le pays. Politiquement parlant, elle a le même "statut" que le Plan quinquennal ou l'Union socialiste. Il est tout naturel qu'une décision politique ayant affecté la vie des paysans reste dans les mémoires et soit souvent évoquée. Toutefois, bien plus qu'un simple souvenir, l'*islâh* a vu sa portée amplifiée, à tel point que ses retombées vont jusqu'à englober presque tous les attributs du bien-être.

D'une manière générale, mon propos n'est pas de confronter "ce que pensent les paysans" avec "ce qui s'est passé réellement", mais, dans le cas de la réforme agraire, le contraste saisissant entre les deux niveaux reste essentiel pour comprendre comment les paysans d'Imam reconstruisent leur passé. D'un point de vue politico-économique, les effets de la réforme peuvent être considérés comme extrêmement limités et ne peuvent justifier tout le crédit qu'on lui accorde à Imam. De ce même point de vue, la misère des paysans par le passé serait à mettre au compte du manque de terres et d'opportunités de travail plutôt que du féodalisme ou d'une organisation du travail basée sur un système étatique. Si l'on s'en tenait à cette vision des choses, il serait impossible de comprendre la place fondamentale qu'occupe l'*islâh* dans le discours sur le changement chez les paysans d'Imam. D'un autre côté, le contenu métaphorique et symbolique de cette notion passerait inaperçu si on ne la replaçait pas dans un contexte objectif.

La manière dont les paysans expriment ce que l'*islâh* signifie pour eux peut nous aider à saisir pourquoi elle fonctionne comme un point de rupture avec le passé. En perpétuant la métaphore de l'*islâh* et en se brossant un passé de victimes du féodalisme, les paysans d'Imam inscrivent leur propre histoire dans celle de la nation.

L'ère du féodalisme

La plupart des griefs faits au passé visent expressément "l'injustice" (*zulm*) et "l'exploitation" (*istighlâl*), fruits du règne du féodalisme (*iqâtâ*). Le discours type sur la période d'avant l'*islâh* est construit à partir d'éléments tirés de l'expérience individuelle enchâssés dans un fond de

rhétorique nassérienne. Une telle rhétorique permet d'accentuer la distance entre le présent et le passé et de renforcer la nation d'une rupture. La terminologie employée relève d'une forme d'arabe classique qui tout en étant compréhensible pour les paysans, reste fort distincte du langage usuel : l'usage de mots comme *iqtâ'* et *istighlâl* marque ainsi le passage à un autre niveau de discours caractérisé par plus de "sérieux". En outre, l'appropriation d'un tel discours pour décrire une expérience personnelle ou collective constitue un exemple de cette fusion des niveaux individuel, communautaire et national.

Pour les paysans d'Imam, la signification du féodalisme est sans ambiguïté : c'est la période qui a précédé l'*islâh*, dans le village comme dans le reste de l'Egypte. Le terme est emprunté au registre de la Révolution, mais son emploi révèle ici une différence essentielle : les gens d'Imam considèrent les féodaux comme leurs propres ennemis, non pas comme les ennemis de la nation à un niveau macro-politique.

Un autre trait caractéristique des souvenirs remontant à la période d'avant l'*islâh* est l'expression d'une très grande humiliation. Voici comment un paysan, décrit ce que signifie pour lui la réforme :

Kulayb : Le jour de la mort de Nasser, tout le monde a pleuré, y compris la personne qui vous parle; j'ai pleuré peut-être plus qu'à la mort de mon propre père. Nous pleurons parce que nous avons goûté l'amertume et la douceur... Avant la Révolution, tu louais une parcelle de terre et le propriétaire pouvait débarquer au beau milieu de la récolte pour te dire : *vas-t'en ! Tu ne possédais rien, et tu ne pouvais rien dire.* Sami Ahmed¹ avait un domaine qu'il faisait directement cultiver par des journaliers. Assis sur la route près de son contremaître, il lui disait : *Abou Ashry, tu vois untel et untel ? Ne les laisse pas poser un pied dans le champ.* Simplement parce que ceux-là étaient un peu trop vieux ou trop jeunes. Il ne voulait que des hommes jeunes et forts, comme à l'armée... Alors Abou Ashry s'asseyait au bord du canal et en apostrophait un : *Où tu crois que tu vas aller, espèce de chien ?* L'homme répondait qu'il voulait travailler, et Abou Ashry le renvoyait. Ensuite il passait à d'autres... Il fallait voir ces hommes rentrer honteusement chez eux. Ils vous faisaient vraiment pitié, et à Dieu aussi. Et tout ça pour dix piastres par jour ! En ce temps-là, il n'y avait pas de travail; il n'y avait pas d'usines ni de bâtiments comme aujourd'hui. Rien que l'agriculture... Ces hommes qui retournaient chez eux sans travail, leur femme devait vendre quelque chose de la maison, un chaudron en cuivre ou un poulet... Ça a continué comme ça jusqu'à ce que Nasser arrive et dise qu'il ne fallait pas quitter la terre qu'on cultivait. Il a aidé les gens avec l'*islâh*... Alors lorsqu'il est mort, est-ce qu'il fallait pleurer pour lui ou pas ? Cette chanson qu'on chantait pour lui à l'époque, c'était tout à fait ça : *Yâ râfi' râyet el-*

¹ Pseudonyme

hurreyya ! (Toi qui lève l'étendard de la liberté !) Il est celui qui a mis les grands de ce monde au même niveau que les petits.

Ce témoignage renferme un certain nombre de points essentiels pour la compréhension de la signification de l'*islâh* chez les paysans d'Imam. *L'amertume et la douceur* ne constitue qu'un seul de ces doublets antithétiques servant à décrire la différence entre le passé et le présent, autrement dit l'avant et l'après-*islâh*. Les principales causes de "l'amertume" des jours anciens sont la précarité des fermages et le manque de travail. "La douceur", elle, est le fruit de la garantie des droits des locataires et, comme le suggère Kulayb, de l'accroissement des possibilités de travail à l'extérieur du village. Ce qui est intéressant ici, c'est de voir comment cette transition essentiellement économique est exprimée en termes de catégories morales et allégoriques. Ainsi, on retrouve souvent employés dans la reconstruction du passé la dualité humiliation/dignité ou féodalisme/liberté.

Les récits de la misère d'autrefois sont toujours très parlants : la vue de ces hommes *[rentrant] honteusement chez eux*, par exemple, ne peut être réduite à un problème de "chômage". Plus fondamentalement, de tels récits contiennent l'idée d'une inversion de l'ordre "naturel" : l'idéal villageois associe l'homme à la vie publique et la femme à la vie du foyer; dans ces conditions, le retour de l'homme à la maison, humilié, et le fait que la femme prenne la responsabilité de subvenir aux besoins du ménage en vendant ses chaudrons ou sa volaille, tout cela constitue une profonde humiliation pour l'homme et équivalait à une négation de sa virilité.

D'après les récits des conditions effectives de travail, il est clair que le principal problème objectif était la précarité du statut des locataires et l'excédent de main d'œuvre. Il s'ensuivit un accroissement du pouvoir du personnel des domaines, et le sentiment pour les paysans d'être à leur merci. Sabri se souvient.

Sabri : *Zamân* (avant), c'était le règne du *gahl* (l'ignorance). Il y avait un homme du nom de Shirbini¹ qui travaillait comme contremaître pour un propriétaire. Il nous donnait notre argent au jour le jour et pouvait humilier un homme pour la piastre qu'il lui céda. Il disait : *Va demander à Dieu de te donner dix piastres; il ne le fera pas. Mais si tu dis : "Shirbini, je t'en prie, donne-moi dix piastres", moi je peux te les donner.*

Dans le récit de Sabri, la nature de l'affront rend particulièrement choquante l'humiliation du paysan par le contremaître. Lorsque le *nâzir* se targue de pouvoir faire ce que Dieu ne peut pas, il ne s'agit pas seulement d'une question d'oppression et d'injustice (bien qu'il s'agisse aussi de cela). Une prétention aussi sacrilège de supériorité sur Dieu est bel et bien le summum de la décadence et de la corruption morale. Le

¹ Pseudonyme.

choix du mot *gahl* pour stigmatiser *zamân* s'accorde avec cette idée de sacrilège : *gahl* ne dénote pas seulement un "passé d'ignorance"; par delà la simple ignorance, le mot évoque la Jâhiliyya, ou l'ignorance anté-islamique de Dieu et de la vraie religion¹.

Tous ces souvenirs sont relégués dans un passé coupé du présent. L'extrême humiliation et l'inversion de l'ordre naturel aident à la distanciation de cette époque, ce qui à son tour permet de préserver ces récits le sceau de l'infamie. A cet éloignement temporel correspond l'éloignement spatial de l'émigré, auquel cas la narration mettra l'accent sur la vulnérabilité du travailleur exposé aux dangers. Dans chacun des cas, l'éloignement sert à rejeter la faute de l'humiliation sur "le temps" ou "l'espace", plutôt que sur l'individu ou le groupe. Mais dans le même temps le caractère horrible et contre nature des souvenirs accentue la discontinuité temporelle et spatiale.

L'ère de la liberté

L'image que les paysans d'Imam se font du monde dans lequel ils vivent actuellement est le négatif de l'archétype de l'avant-*islâh*. Dans la représentation qu'ils s'en font, ces deux périodes n'existent que l'une par rapport à l'autre. Ce qui caractérise le présent, c'est la liberté (*hurriyya*), la dignité, la fierté. La liberté est la négation du féodalisme et de l'humiliation. Ce présent, opposé à l'avant-*islâh*, ne procède pas d'une expérience concrète et quotidienne. Il reflète bien plutôt la vision villageoise d'un ordre moral et abstrait. En outre, et c'est là le point essentiel, ce présent ne résulte pas d'un mode de transition progressif, mais d'une brusque transformation, opérée par Nasser et sa réforme agraire. Si l'on veut approfondir la signification d'un tel présent, il faut donc lier deux aspects inhérents à cette période : l'image de Nasser et le sens de la liberté.

Les changements apportés par l'*islâh* étant minimes, et Izbet Imam n'ayant pas souffert des "atrocités du féodalisme" subies dans d'autres parties de l'Egypte, il est étrange que les villageois disent avec insistance avoir souffert de "l'exploitation féodale" et de "la conspiration des pachas", avant d'en être délivrés par l'*islâh*. Pour mieux comprendre l'importance de l'*islâh*, il faut prendre en compte les sentiments des paysans à l'égard de Nasser. On s'aperçoit alors que les conséquences de la réforme sont amplifiées pour accueillir toute la gratitude et tous les bons sentiments des paysans envers Nasser. L'*islâh* est considérée comme un cadeau personnel du président aux paysans. Et ce cadeau

¹ Amitav Ghosh va jusqu'à écrire, à propos des paysans de Beheira dans le Delta où il a mené son enquête : "Dans leur calcul du temps, la Révolution de 1952 opère une division historique presque analogue à celle de l'islam vis-à-vis de la Jâhiliyya (l'ère de l'ignorance)". (1987 ; p.120)

ne représente pas seulement la terre ou la garantie des droits des locataires : il a bel et bien une charge symbolique. L'*islâh*, c'est "la Loi de la liberté"...

Les paysans d'Imam n'ont aucun passé glorieux dont ils pourraient s'enorgueillir. Aussi l'*islâh* fonctionne-t-il comme la date adoptée pour la "naissance" de cette communauté. L'événement a été introduit dans l'histoire locale pour marquer le commencement d'une histoire et d'une identité collective, à partir duquel il vaut la peine de bâtir quelque chose. S'il s'agit là d'un présent, ce n'est pas au sens d'un moment instantané, mais plutôt d'une continuité avec ce moment. Le présent est à comprendre ici comme la base de l'ordre politico-moral en place. On est ainsi face à un cas où l'histoire locale prend non seulement modèle sur l'histoire nationale, mais lui emprunte en outre ses symboles, sa périodisation et un héros.

Ce processus se manifeste à travers une voix générique de paysan qui permet aux gens d'Imam de s'identifier à l'ensemble des paysans d'Egypte. Dans ce contexte, la société d'Imam appartient à une communauté beaucoup plus vaste, sur la base d'une identité paysanne partagée. L'humiliation comme la délivrance se trouvent alors généralisées.

Abou Saïd : Nasser est celui qui a instauré la liberté. C'est lui qui a mis en œuvre la réforme. Sans cela, nous serions restés des esclaves qu'on achète et qu'on vend. Lorsqu'il a vu comment les paysans étaient fouettés et humiliés, il a promulgué la Loi de la liberté. Il a eu tellement pitié de ces pauvres gens...

Eweïs : L'Année de la liberté, c'était quand Nasser a déclaré : Plus d'exploitation ni de féodalisme à partir de ce jour ! Je ne me souviens plus exactement quand ça s'est passé. Il disait : Les riches et les pauvres sont égaux, et le paysan emportera sa récolte chez lui...

Telle qu'elle est employée par les paysans d'Imam, la notion de liberté est à rapprocher de l'usage "idiomatique" qui en est fait dans le discours de l'après-indépendance. Les paysans s'associent ainsi à la formulation officielle de la rupture avec le passé et du commencement d'une nouvelle ère, marquée par la libération de l'occupation britannique et du régime monarchique. Dans la rhétorique nassérienne, la "liberté" était liée à la personne même de Nasser, comme l'indique clairement la très officielle, mais non moins populaire chanson *Nasser, yâ hurreyya !* (Nasser, toi la liberté). De même, à Imam, la libération de l'exploitation et du féodalisme est directement mise en relation avec Nasser, dont la Loi de la liberté a marqué la naissance de la communauté et du présent. Mais lorsque Nasser voit les paysans fouettés et humiliés, ou lorsqu'il enjoint le paysan d'emporter sa récolte chez lui, c'est la relation de Nasser avec les paysans en général qui est représentée. De telles scènes, tout comme le fait de rebaptiser la réforme agraire du nom de "Loi de la

liberté", se rattachent à un processus d'appropriation et de redéfinition par lequel les symboles nationaux sont transposés en symboles locaux.

Outre tout son contenu "idéologique", la notion de liberté se distingue aussi par un aspect économique non négligeable.

Abdennabi : Autrefois, les gens vivaient dans la misère. Il n'y avait ni travail ni argent. On ne partait pas travailler à l'étranger ni même au Fayoum. Il n'y avait pas d'argent parce que le gouvernement laissait les féodaux exploiter les paysans. Mais maintenant c'est la liberté...

Bien qu'Abdennabi explique la misère d'autrefois par le manque d'argent et de possibilités de travail, il l'impute tout de même aussi à l'exploitation des paysans par les féodaux. Dans le sens où il emploie la notion de liberté, celle-ci se rapporte à l'accroissement des possibilités de travail, notamment grâce à l'émigration, et à l'accroissement monétaire. La liberté renvoie donc ici à une économie plus monétarisée qui offre aux paysans un large éventail d'opportunités. Cependant, Abdennabi suggère que c'est le féodalisme qui barrait la route à une telle transformation positive.

D'un point de vue politico-économique, on l'a dit, la misère des paysans par le passé était due au manque de terres et de possibilités de travail. Dans cette même optique le milieu des années 70 est considéré comme un tournant décisif, principalement à cause de la hausse des salaires entraînée par la politique d'ouverture économique et l'émigration vers les pays pétroliers. Tout ceci a conduit à "l'ouverture" du village et à l'accroissement des opportunités de travail pour les paysans sans terre, autrement dit pour la majorité des villageois. Si l'on prend en revanche le point de vue des paysans, on obtient un tableau fort différent. Car c'est non pas la politique d'ouverture économique mais bien l'*islâh* qui est vu comme l'instrument de la transition vers une économie plus monétarisée, elle-même liée à l'abolition du féodalisme. La notion de liberté associée en effet ces deux aspects du changement : le présent, c'est la libération de l'oppression et la liberté de choisir son travail¹.

Il est en outre intéressant de noter que "le surcroît d'argent" (*kutr el-fulûs*), lorsqu'il est mis en relation avec l'*islâh*, est considéré invariablement comme le signe positif d'un meilleur niveau de vie, ce qui contraste de manière ambiguë avec l'autre perception de *zamân*, que nous développerons plus loin, où l'accroissement monétaire se trouve

¹ Amitav Ghosh note que la liberté, telle que les paysans la conçoivent lorsqu'ils évoquent l'après-1952, "consiste essentiellement en la liberté de travailler à leur guise" (1987 ; p.120). Les paysans de Beheira avec lesquels Ghosh a travaillé conservent le souvenir du travail forcé sur les terres des grands propriétaires et du recrutement pour la corvée du Nil. Par conséquent la libération de l'oppression et la liberté du travail se rapportent à un même changement, à savoir l'abolition du féodalisme.

toujours lié à l'inflation. L'ironie veut ainsi que l'amélioration des conditions de vie, fruit de l'augmentation des salaires journaliers dans le milieu des années 70, soit attribuée à Nasser et à l'*islâh* plutôt qu'à Sadate et à l'ouverture économique.

Parmi les signes du bien-être attribuées à l'*islâh* et à la Révolution en général, on compte également certains points relatifs au "progrès" : la mécanisation, la scolarisation, la santé, l'électricité... Mais à l'inverse de la notion de liberté, les paysans portent un regard ambivalent sur celle du progrès, et tout ce qu'ils rangent sous cette étiquette relève plus d'une évolution progressive que d'un revirement brutal. Bien que certains des aspects de la vie associés au progrès soient vus comme le fruit de la Révolution de 1952, la plupart sont évoqués dans le contexte de l'autre perception de *zamân*.

Zamân : une continuité temporelle

La perception dichotomique de *zamân* repose sur la mise en contraste de deux visions antithétiques et nettement définies du passé et du présent, et fait appel à des notions abstraites et idéologiques telles que l'identité du paysan et la naissance de l'ordre politique post-révolutionnaire, caractérisé par "la liberté".

Or ce mode de perception du passé en côtoie un autre, qui se distingue, lui, par une forme de continuité temporelle et par une tension permanente entre des éléments de contradiction communs au passé et au présent. Cette attitude à l'égard du passé, qui découle de l'expérience du changement, ne relève d'aucune spécificité historique, et il se pourrait même qu'elle tienne à quelque chose d'universel. Ici la problématique de fond n'est liée ni à l'identité ni à une spécificité culturelle, même si bien sûr elle est formulée localement. Il s'agit plus d'une attitude à l'égard du temps qu'à l'égard de l'histoire. Jerry White la décrit ainsi :

"Il y a en nous un dilemme permanent quant à la place à accorder au passé dans notre compréhension du présent : ce peut être un âge d'or où tout allait mieux tandis que depuis, les choses n'ont cessé d'empirer, ou alors, mais souvent aussi bien dans le même temps, une triste époque où la vie était dure mais qui depuis a fait place à une phase de progrès, si bien qu'à présent tout va pour le mieux. (1981; pp.34-35)

Cette conception de *zamân*, dynamique et pratique, se rapporte à la perception d'un changement social concrètement vécu et au sein duquel le processus temporel apparaît plus clairement. *Zamân*, dans ce sens-là, est formulé de façon à exprimer l'idée d'une marche progressive

du temps, dont la linéarité est évaluée par rapport à d'autres critères mesurables, tels que la hausse des prix ou l'évolution individuelle.

La notion de *zamân* n'est pas ici établie avec autant de certitude que la précédente, puisque la question centrale, à savoir lequel vaut mieux du passé et du présent, reste en suspens. La principale différence entre les deux notions réside dans les intérêts bien distincts de la forme de présent dont elles procèdent. *Zamân* émane ici en effet des questions immédiates et pratiques de la vie de tous les jours, avec au premier plan celle de "l'argent", qui focalise toute la tension entre "progrès" et "authenticité".

Monétarisation et inflation

Cette façon ambivalente de penser le passé repose sur une tension permanente entre un regard positif sur le progrès et divers aspects du présent d'une part, et la nostalgie d'un passé qu'il semblait plus facile de comprendre et de maîtriser, d'autre part. Cette tension se fait jour à travers l'attitude des gens face à l'argent.

Le changement est essentiellement envisagé par rapport au thème de l'inflation (*ghala*), qui est d'ailleurs le contexte dans lequel le terme *zamân* se trouve être le plus fréquemment employé. Une même personne ressassant indéfiniment que *zamân* (autrefois), un œuf coûtait un millime pourra certes susciter de la stupéfaction et des lamentations sur le bon vieux temps, ou de l'ennui et du désespoir, mais elle inspirera toujours la conclusion que les temps sont durs. Dans l'évocation des souvenirs des paysans, le coût extraordinairement bas de la nourriture dans le passé est un thème de prédilection. Il serait facile de négliger l'importance de ce type de réminiscences, fort répétitives et qui ne préludent le plus souvent pas à une anecdote plus consistante. Chaque fois qu'un souvenir de "nourriture bon marché" prend place au sein d'une histoire, celle-ci ne sert que de toile de fond au fait primordial : *zamân*, un œuf coûtait un millime. Mais c'est précisément la fréquence et la structure figée, voire monotone, de ces réminiscences qui les rend d'autant plus intéressantes.

La nourriture est un thème central dans le discours sur le changement social. Les histoires de "nourriture bon marché" permettent l'articulation et à la formulation de la continuité temporelle. La hausse des prix sert en effet d'instrument de mesure du cours linéaire du temps : le point le plus reculé sur l'échelle du temps correspond à la période la moins chère dont on puisse se souvenir, tandis que la hausse des prix correspond à la marche du temps. Cet effet de linéarité suppose un temps continu, impliquant non seulement le présent mais aussi le futur.

Omm Nasser : Autrefois, on payait une demi-piastre pour une course en charrette, puis le prix est passé à une piastre. Ensuite on a payé deux piastres la course en "taxi-service", avant que ça passe à cinq

piastres, puis dix. Les années se suivent sans intervalle, à mesure qu'il y a plus d'argent... Et plus il y a d'argent, plus le temps fait augmenter les prix. Le gouvernement augmente les prix; les gens disent qu'il va même supprimer le pain à deux piastres et augmenter le prix de la farine.

El-fulûs kitrit (il y a plus d'argent) est une expression récurrente dans les propos tenus sur celui-ci. Elle revient à reconnaître que les gens peuvent maintenant gagner plus. Ils vendent les produits de l'agriculture à de meilleurs prix et les salaires ont augmenté, tandis que les opportunités d'emploi se sont diversifiées depuis le milieu des années 70, avec notamment la possibilité de travailler en ville dans la construction ou d'émigrer vers les pays pétroliers. Mais lorsque l'on aborde la question du surcroît d'argent, la hausse des prix n'est plus considérée comme une simple progression ponctuant une évolution continue du temps. Argent et *ghala* combinés constituent un paradoxe de l'inflation : autrefois, il y avait peu d'argent mais la vie n'était pas chère; à présent, il y a beaucoup d'argent mais la vie est chère. C'est à cette charnière que se pose un problème insoluble : lequel vaut mieux du passé ou du présent ? Aucune tentative n'est faite pour parvenir à un point de vue plus synthétique et plus cohérent sur cette question (comme d'ailleurs sur bien d'autres questions). Des propos contradictoires peuvent être énoncés explicitement, et souvent simultanément, par une même personne.

Le lien de causalité qu'Omm Nasser établit entre l'inflation (*ghala*) et le surcroît d'argent n'est pas très courant. La hausse des prix est plus couramment considérée comme une force indépendante, que l'on personnifie parfois dans des expressions telles que "la *ghala* s'est mise en branle", "la *ghala* nous est tombée dessus" ou "la *ghala* a chamboulé le monde". Les gens parlent cependant souvent conjointement de l'argent et de la *ghala*. Simplement, ils juxtaposent les deux éléments de ce "paradoxe de l'inflation" en établissant une comparaison continue entre le passé et le présent qui reflète la précarité du présent et une certaine appréhension du futur. Dans ce contexte, le passé est souvent dépeint comme l'époque où un équilibre existait encore entre les prix et les marchandises. Or cet équilibre, qui n'a plus cours aujourd'hui, n'est pas attribué aux bas prix de l'époque, mais au fait que l'argent en ce temps-là avait la *baraka* (la bénédiction divine)...

Omm Nasser : Autrefois, ça allait mieux que maintenant. Aujourd'hui il y a plus d'argent, mais la *ghala* nous est tombée dessus. Il y a de l'argent, mais tout est cher. On est inquiets pour l'avenir. Au début, on pouvait acheter n'importe quoi pour 35 piastres, mais maintenant 10 livres n'ont aucune *karâma* (dignité; pouvoir miraculeux). Pourtant les gens survivent. Que la vie soit chère ou bon marché ils disent : *el-irsh ktîr* (il y a beaucoup d'argent). *Zamân* était une époque agréable, mais aujourd'hui est encore mieux qu'hier. *Zamân* est passé, et moi je

vis au présent...Est-ce qu'on n'est pas censé se courber dans le sens du vent ?

Omm Eid : Autrefois, l'argent était peu abondant mais la vie n'était pas chère. Mon mari travaillait pour 30 piastres par jour, et on s'en sortait. Aujourd'hui un homme gagne 10 livres par jour mais elles n'ont pas la *baraka*. Il y a beaucoup d'argent mais quand on regarde ce qu'on peut acheter avec 10 livres, ça n'est rien du tout. Autrefois, il y avait de l'abondance et on vivait beaucoup de bonnes choses. Le kilo de viande était à 50 piastres, et nos enfants pouvaient en manger. Maintenant, cette pauvre génération est privée de tout.

La *baraka*, terme surtout, mais pas exclusivement, féminin, est une notion clé pour comprendre comment les paysans gèrent ce paradoxe. La *baraka* opère soit sur l'argent peu abondant, pour en augmenter le pouvoir d'achat, soit sur les marchandises elles-mêmes, pour en accroître la valeur utilitaire¹. Lorsque le mot *baraka* est employé, l'accent est mis sur sa relation avec le passé, rendu ainsi meilleur et plus familier, plutôt que sur le rôle spécifiquement économique qu'elle peut avoir sur l'argent et les marchandises. La manière dont Omm Nasser évoque la perte de pouvoir des dix livres (*10 livres n'ont aucune karâma*)² illustre l'idée que l'argent possédait autrefois un pouvoir miraculeux. Le double sens du mot *karâma* (dignité et miracle de saint) fait écho à la double valeur de la perte du pouvoir par l'argent : les dix livres ont perdu non seulement leur pouvoir d'achat, et partant leur dignité, mais aussi leur pouvoir magique de réaliser des miracles.

Le passé dont il est question ici ne renvoie pas à une période particulière, mais à une époque antérieure indéfinie où la vie semblait maîtrisable. Certainement bien peu de gens seraient en mesure de dire si les conditions de vie étaient meilleures ou non à l'époque, mais presque tous seraient d'accord avec le dicton populaire qui dit : *ce que tu connais vaut mieux que ce que tu ne connais pas...* La familiarité du passé est en effet souvent opposée à l'inconnu de l'avenir.

Farag : On ne sait jamais ce que nous réserve le lendemain. Hier valait mieux qu'aujourd'hui, et chaque jour qui passe vaut mieux que celui à venir, parce que tu ne sais pas ce qu'il te réserve. Aujourd'hui vaut mieux que demain.

Les propos de Farag s'appliquent non seulement au temps, mais aussi aux lieux, aux gens, au travail, à toute situation nouvelle et

¹ Pour une analyse intéressante du lien entre la *baraka* et les perceptions populaires de l'abondance dans le monde arabe, se reporter à Nadia Abu Zahra (1987).

² L'expression est propre à Omm Nasser. D'une manière générale, le langage d'Omm Nasser est créatif et particulièrement coloré.

inconnue. Il est toutefois important de noter que des points de vue aussi conservateurs n'ont pas d'impact significatif sur l'action concrète. Ils sont simplement intégrés à un répertoire traditionnel dont les éléments servent à négocier certains types d'actions ou à justifier l'absence d'action lorsque la raison voudrait qu'on en ait entrepris une.

Il y a une autre raison à l'inquiétude associée à l'idée de *kutr el-fulus*, indépendamment du lien qu'elle entretient avec l'inflation. *Kutr el-fulus* représente une augmentation et une diversification des possibilités de travail. La vraie question se pose alors en ces termes : que doit-on abandonner pour conquérir une part de cet argent ? Cette question se pose surtout aux jeunes, qu'il s'agisse de paysans sans terre ou presque, ou bien de diplômés sans espoir de trouver un emploi conforme à leurs qualifications. La solution la plus évidente demeure l'exil, au Caire ou dans les pays pétroliers. L'opulence se situe au-delà des frontières du familial. La question la plus grave est donc celle-ci : partir ou ne pas partir ? On a beau se dire que "là-bas, il y a beaucoup d'argent", il restera toujours l'appréhension de rompre avec le familial : le passé et le village.

La notion d'abondance d'argent est en outre intimement liée à celle du marché du travail. Si les rapports d'échange et de salaire au sein du village sont considérés comme partie intégrante du marché, l'idée d'aller "chercher du travail sur le marché" renvoie cependant plus spécialement au marché de l'emploi des agglomérations urbaines, qui offre un éventail de tâches plus varié. Cela ne va pas sans ambivalence : d'un côté le marché peut être vu comme un lieu (ou une situation) où l'on compromet son honneur. Abou Mahroussa illustre bien cette idée lorsqu'il dit : *il y a beaucoup d'offres, mais seuls ceux qui n'ont pas honte d'aller sur le marché à visage découvert peuvent trouver du travail*. Mais d'un autre côté, on constate souvent une certaine admiration pour le caractère entreprenant de ceux qui réussissent à se frayer un chemin sur ce marché.

Si les sentiments des gens à l'égard de la monétarisation restent ambivalents, il est d'autres domaines auxquels ils préfèrent sans hésitation le passé. Lorsqu'il s'agit d'aspects du passé qui ne concernent pas directement l'inflation, ce sont souvent des métaphores empruntées au champ sémantique de la nourriture que l'on utilise pour décrire le changement. D'autre part, la profusion d'argent, et de là la quête d'argent, est vue comme une menace pour les fondements mêmes de la communauté. Les propos qui vont suivre illustrent bien ces deux points, tout en mettant en relation la perception du *zamân* général avec celui du cycle de vie individuel :

Omm Bahr : Il y a une grande différence entre *zamân* et aujourd'hui. *Zamân*, les gens s'accommodaient les uns des autres. On s'asseyait à une *tableyya* (table basse) et on mangeait ensemble. La vie était paisible et on ne manquait de rien. Maintenant il y a la *ghala* (cherté de la vie), mais il y a de l'argent. *Zamân*, les gens étaient bons les uns avec les

autres. On ne se séparait pas de son père ou de sa mère. Mais il n'y avait pas beaucoup d'argent et on vivait dans une ambiance figée. Maintenant la vie est chère, mais il y a de l'argent. *Zamân*, on avait l'abondance, mais pas l'argent. Mais maintenant, grâce à Dieu, on voit tous les jeunes gens aller au travail et gagner leur vie, et il y a plus d'argent qui circule qu'autrefois. Seulement à présent, chacun poursuit sa route de son côté... Personne ne reste auprès d'autrui. C'est comme ça que ça se passe de nos jours... Le temps a vraiment changé d'aspect (*el-zaman ma'âlmû itghayyarit*). Avant si je faisais la cuisine, il y avait dans ma marmite de quoi faire dîner ma famille et deux ou trois voisins. Maintenant, chacun reste enfermé chez lui. Il y a une foule de gens, mais personne ne se connaît. Votre propre fils ne vous connaît même pas. Moi par exemple, mes enfants ne me connaissent plus. C'est de moi que je parle... On cherche à me connaître seulement si on a besoin de moi, sinon on ne s'intéresse pas à moi. Je ne sais pas pourquoi le temps a été chamboulé comme ça, pourquoi il a tant changé d'aspect.

Lorsqu'une expérience du changement est rapportée, l'évocation du passé et du présent se trouve teintée d'une nostalgie toute personnelle et mêlée de problèmes immédiats. Aussi, ce qui est attribué aux temps révolus repose en fait souvent sur des expériences ou des souvenirs liées à une certaine période de la vie individuelle ou familiale¹. C'est ainsi qu'il faut entendre le témoignage d'Omm Bahr. Lorsqu'elle dit: *c'est de moi que je parle*, elle est pourtant aussi en train de parler du temps. Ces propos ont été recueillis peu après que son fils et sa femme soient partis vivre dans une nouvelle maison, tandis qu'Omm Bahr est restée avec sa fille encore célibataire dans la vieille maison familiale, comme le voulait l'arrangement conclu avec son fils au sujet de cette "séparation" (*'azl*). Bien que le *'azl* soit un phénomène très répandu dans le cycle de la vie familiale, essentiellement à cause des contraintes démographiques, il n'est jamais très bien accueilli, notamment par l'ancienne génération. Loin d'être considéré comme une évolution naturelle et inévitable, il est presque toujours mis sur le compte des conflits entre les femmes. Dans le cas d'Omm Bahr, la séparation est le produit de ses disputes incessantes avec sa belle-fille, disputes envenimées par le fait que cette dernière n'avait toujours pas d'enfant après trois ans de mariage. Cette séparation allait à l'encontre de la volonté d'Omm Bahr, qui s'est sentie tellement blessée qu'elle a décidé de ne pas mettre les pieds dans la maison de son fils. Mais ce déménagement ne se serait pas fait sans l'argent que le fils d'Omm Bahr a gagné en Irak, et grâce auquel il a pu

¹ Voir chez Michael Herzfeld la notion de "nostalgie structurelle", selon laquelle "à chaque génération, les gens attribuent les vertus supérieures du passé à son adhésion à un ensemble de principes structurels destinés à régler les comportements sociaux". (1991 ; p.75)

faire construire la nouvelle maison de briques rouges. Les propos tenus sur le passé reflètent ainsi une tension croissante entre la vieille génération et la nouvelle, car c'est cette dernière qui a accès, sinon concrètement, du moins virtuellement, aux nouvelles sources de revenus. Le fait que le fils puisse imposer à sa mère les termes de cette séparation parce qu'il en a les moyens est bien le signe que *les temps sont chamboulés*, ce qui signifie l'affaiblissement de l'autorité des aînés. De leur point de vue, tout ce changement, et en particulier la course à l'argent, est la cause de l'effondrement de la communauté¹. De leur côté, les jeunes contestent souvent l'image de l'âge d'or colportée par l'ancienne génération, comme pour critiquer cette génération elle-même.

Le problème des générations est également un élément important à prendre en compte concernant les notions "d'instruction" et de "progrès". Bien qu'il n'y ait pas d'association aussi tranchée entre le passé et les vieux d'une part, et le présent et les jeunes d'autre part, il arrive que le discours sur le passé et le présent contredise la polarisation par générations et que les valeurs associées à certaines époques particulières se voient appropriées par l'une ou l'autre des générations.

Abou Ashraf : *Zamân*, les gens étaient satisfaits parce qu'il y avait du *kheir* (de l'abondance, des bienfaits). Pourtant ils étaient frustrés, parce qu'il y avait très peu d'argent. C'est vrai qu'il y avait de l'abondance, et que, comme ils disent, le kilo de viande était à 25 piastres, mais beaucoup ne pouvaient pas se l'offrir. Maintenant il y a beaucoup d'argent et plus d'instruction qu'avant. Les gens savent lire et écrire à présent. Autrefois, on appelait *ustâz* (professeur) n'importe qui sachant tenir un stylo et écrire son nom. Aujourd'hui il y a plus de conscience (*wa'î*) et les gens donnent de l'instruction à leurs enfants.

Abou Ashraf a 35 ans et travaille comme chauffeur et cuisinier. Il exprime ici une tension larvée entre les générations. La jeune génération fait souvent part de son scepticisme à l'égard du degré de prospérité de jadis, notamment lorsque les anciens invoquent les histoires de "nourriture bon marché" pour asseoir leur suprématie sur les jeunes : "nous avons vu des choses que votre génération ne verra jamais", semblent-ils dire. Les jeunes tentent d'ébranler le mythe de "la nourriture bon marché" au profit de la notion d'"abondance d'argent", mais une fois de plus l'opposition n'est jamais énoncée de manière tranchée, ni comme une vérité établie.

¹ Selon Lila Abu-Lughod il apparaît dans les sociétés bédouines "un nouveau type de conflit de générations" qu'il faut attribuer aux possibilités nouvelles d'indépendance économique qui s'offrent aux jeunes gens. Elle rattache ce conflit à l'émergence d'un "discours du défi chez les jeunes hommes", dans lequel le fait de chanter et d'écouter des chansons d'amour jouerait un rôle. (1990 ; p.39)

Nour, qui venait d'obtenir son diplôme de commerce un an auparavant, n'arrivait pas à trouver un emploi convenable, situation partagée d'ailleurs par la plus grande part de la jeunesse instruite de la 'izba¹. A l'instar de ses pairs, il s'est trouvé dans une position particulièrement difficile parce qu'il ne pouvait pas gagner d'argent autrement qu'en renonçant au prestige associé à son niveau d'instruction. Pour satisfaire aux exigences de ce prestige, il lui aurait fallu obtenir un poste de fonctionnaire, qu'un diplômé peut attendre sept ou huit ans... Nour a travaillé deux ans en Irak comme colporteur et ouvrier agricole, emplois qui tous deux ne sont pas censés convenir à une personne instruite. Même s'il ne renie pas son appartenance à la communauté villageoise, il laisse transparaître une aspiration à un standing urbain plus honorifique.

Nour : *Zamân*, on ne pouvait étudier qu'à la lueur d'une lampe à kérosène. Maintenant on a l'électricité qui a fait des jeunes de la 'izba des médecins, des journalistes et des avocats. Des gens très bien sont sortis d'ici. Comment est-ce que ça s'appelle, ça ? Le progrès.

Pour Nour, le fait que les jeunes aient une fonction prestigieuse est un signe de progrès. Mais si la jeunesse instruite de la 'izba met particulièrement l'accent sur son identification à la génération de l'électricité et du progrès, le culte du progrès actuel n'est nullement l'apanage des jeunes. L'instruction des jeunes est en effet une source exceptionnelle de fierté pour toute la 'izba.

Inversement, de même que les vieux peuvent manifester la fierté et la satisfaction qu'ils éprouvent à l'égard du progrès qui caractérise le temps présent, les jeunes prennent part eux aussi à la nostalgie du passé collectif de la 'izba.

Bakri : Tous les jours d'antan étaient bien. *Zamân*, Nasser, Nour et moi étions ensemble à l'école. On passait tout notre temps ensemble. Mais maintenant on ne peut plus s'asseoir l'un à côté de l'autre parce que la vie est pleine de fardeaux et qu'il faut aller gagner sa croûte.

Nour : Ce qu'il y avait de bien autrefois, c'est qu'on faisait des choses ensemble. Durant tout le mois de Ramadan tous les amis étaient réunis. Maintenant lorsque Ramadan arrive, on va directement se coucher parce qu'on est fatigué par une longue journée.

Nasser : Qu'est-ce qui te fatigue comme ça ?

Nour : L'argent. J'ai besoin d'aller travailler pour gagner de l'argent.

Comme chez Omm Bahr, les souvenirs se rattachant au cycle de la vie individuelle sont intégrés aux considérations sur le passé. Le personnel

¹ Une personne sera considérée comme instruite si elle a poursuivi des études après le lycée. La majorité des jeunes instruits de la 'izba sont titulaires d'un diplôme de commerce ou d'agronomie.

et le collectif se rejoignent, et la nostalgie des années d'école est indistincte de la nostalgie d'un passé commun.

L'allusion faite par Nour au changement relatif au mois de Ramadan introduit un élément significatif quant à la perception et aux usages du temps cyclique et des événements récurrents. On a là quelque chose de très différent de ce que note Françoise Zonabend à propos du village français de Minot, où, à une époque de grands bouleversements, la communauté soulignait la récurrence des cycles et "le phénomène des choses qui reviennent" ¹(1984; p.138) pour créer un effet de stabilité et de permanence. A Imam on fait appel au temps cyclique pour renforcer, plutôt qu'amoindrir, l'idée du changement. Le Ramadan d'aujourd'hui n'est pas le Ramadan d'autrefois. Le cycle même des saisons n'évoque ni la répétition ni la stabilité, et il n'est pas rare d'entendre des phrases comme "l'hiver est bien plus froid qu'avant..."

Nature contre progrès

L'ambiguïté et la contradiction s'étendent à d'autres questions que celle de l'attitude face à l'argent. En effet, il existe également une tension cruciale entre la santé et la nature d'un côté, et certains aspects du progrès d'un autre côté, tension assez comparable à celle évoquée entre la *baraka* et l'argent.

Abou Mahroussa : Le *kheir* (l'abondance de bienfaits) a disparu du jour où ils ont inventé ces poisons. Tous ces pesticides gâchent l'agriculture et les êtres humains. Maintenant toutes les cultures en sont aspergées. Tout ce qu'on mange est pollué. On devient intoxiqués... Même ce que mangent nos bêtes en est aspergé, alors elles tombent malades... *Zamân*, une bufflesse donnait neuf à dix livres de *samn* ² par semaine, tandis que maintenant, la meilleure bête ne peut pas donner plus de deux livres par semaine. De nos jours une femme pourrait empêcher son enfant de goûter au *samn* de peur ne pas avoir le compte de la livre, et ainsi le priver de nourriture et le rendre faible... *Zamân*, mon père buvait une livre de *samn*, si bien qu'aujourd'hui je n'ai pas sa force, alors qu'il a 84 ans. Parce que moi maintenant, je ne peux pas boire plus de trois cuillerées de *samn* . Le paysan d'autrefois, s'il vous marche sur le pied, vous avez l'impression que c'est une bufflesse qui vous a marché dessus. C'est

¹ Quelques aspects des conversations sur *les choses qui reviennent* à Minot : "Depuis l'arrivée des automobiles, les mariages entre cousins sont réapparus" ; "ces dernières années, les gens se sont remis à assister à la messe" ; "les coccinelles sont de retour dans les jardins !"...

² Babeurre : résidu de la fabrication du beurre utilisé comme matière grasse pour la cuisine.

qu'il ne portait jamais de chaussures hormis les jours de fête. Aujourd'hui le paysan porte des chaussures même lorsqu'il irrigue son champ, mais ça ne l'empêche pas d'avoir froid et d'être malheureux. *Zamân*, tout marchait avec la *baraka*. Si un enfant avait la fièvre, on lui frictionnait le corps avec du lait caillé, on le couvrait bien et on mettait de l'encens près de lui, et puis voilà. Les gens étaient simples et suivaient leurs instincts. C'est que la médecine n'avait pas encore fait de progrès. Il n'y avait pas de médicaments comme aujourd'hui... Mais ensuite, Dieu s'est montré généreux envers nous et il nous a bénis; la science a progressé, et maintenant il y a un dispensaire dans chaque village.

La structure et la formulation de ce témoignage montrent que dans une large mesure l'ambivalence reste superficielle. Le présent n'est pas réellement "tiraillé" par le choix entre deux modes de vie, l'un traditionnel, l'autre moderne, mais se trouve confronté à l'irrésistible force du changement, et comme le dit Omm Nasser, est bien obligé de *se courber dans le sens du vent*. L'apparence de contradiction résulte de l'effort qui est fait pour évoquer ces précieux souvenirs d'une vie meilleure sans pour autant passer pour un réactionnaire qui rejette le discours du progrès.

L'argument invoqué par Abou Mahroussa est le suivant : autrefois, les gens mangeaient mieux qu'aujourd'hui, étaient plus forts et en meilleure santé, et il y avait du *kheir* (de l'abondance). Son raisonnement est construit comme une série de déductions à partir d'un fait "scientifique". L'accent est mis ainsi sur le lien de cause à effet entre la prolifération des pesticides et la baisse de la production de *samn* chez les bufflesses. Mais lorsqu'Abou Mahroussa justifie la manière traditionnelle de soigner un enfant malade par l'inexistence de la médecine moderne à cette époque, on passe à un mode de discours différent, qui doit moins à la logique qu'à une association d'idées. Un accent de défense et d'excuse transparait derrière cette transition, qui prélude à la reconnaissance formelle de la science et de la médecine moderne.

Si ce type d'argumentation réussit à préserver une image positive du passé, ce n'est nullement grâce à la valeur scientifique de son fonctionnement logique. Sa force de persuasion réside plutôt dans certains mots clés qui évoquent automatiquement l'image d'une vie heureuse. Le passé est associé au *kheir*, à la *baraka*, et au *samn*. Le *kheir* n'implique pas simplement la quantité et la valeur nutritive du *samn*, car sa disparition, outre qu'elle entraîne la faiblesse et la mauvaise santé des hommes, oblige également les femmes à priver leurs enfants de nourriture, ce qui révèle l'aspect moral inhérent à la notion de *kheir*, littéralement "le bien".

L'emploi du mot *baraka* est ici particulièrement significatif. Une différence est faite entre "ce qui a de la *baraka* " (*fih baraka*) et "ce qui marche avec la *baraka*" (*mâshi bil-baraka*). Dans la première expression, la

baraka est sans équivoque un terme positif; dans la seconde, si la *baraka* conserve ce pouvoir inexplicable d'apporter du bien et de "faire marcher les choses", son emploi suggère toutefois un contraste avec une vision plus calculée et plus scientifique des choses, capacité dont sont dénués ceux qui dans la vie s'en remettent à la *baraka*. C'est la tension émanant de ce double emploi de la *baraka* qui déclenche le passage au discours du progrès.

Voici à présent un autre exemple de la tension entre la nature et le progrès.

Fathi : La situation d'aujourd'hui diffère de celle de *zamân*. Maintenant le paysan est en phase avec l'époque (*irtabat bel-marhala*). Maintenant c'est la civilisation (*hadâra*). Autrefois c'était l'ignorance. Il n'y avait pas de machines. Le paysan travaillait à la faux toute la journée et c'est tout juste s'il pouvait finir un *qirât* (un pouce), alors qu'aujourd'hui la machine peut abattre 7 ou 8 feddans par jour tandis que le paysan se repose.

Abou Saïd : Oui, mais maintenant le paysan n'a plus la même santé que *zamân*.

Fathi : C'est parce qu'avant il mangeait du *samn* pur. Il n'y avait pas d'insecticides ni de poison... *Zamân*, le paysan aimait ne compter que sur lui-même pour labourer. Une fois, mon père et moi on a labouré un feddan et quart en une seule journée. Maintenant je ne pourrais même pas faire un huitième de feddan. On mangeait des choses saines à la maison : du *samn*, des œufs, du lait, toutes sortes de bonnes choses. C'était nourrissant et sans impuretés. Ensuite on partait aux champs... Il n'y avait pas de robinets en ce temps-là; on purifiait l'eau du canal avec de l'alun, et on la buvait comme ça. On était en bonne santé, il n'y avait pas de bilharziose.

Rim : Il n'y avait pas de bilharziose ?

Fathi : C'est vrai que la bilharziose n'a jamais disparu; elle a toujours été là, mais on n'en savait rien. Et tant que tu ne connais pas une maladie, elle ne peut pas t'atteindre.

Rim : Comment ça ?

Fathi : C'est comme ça que ça c'est passé. On n'avait jamais vu personne mourir de la bilharziose. *Zamân*, les choses étaient différentes d'aujourd'hui... La vie avait de la saveur, même si beaucoup de choses n'allaient pas bien. Je veux dire qu'il y avait de l'ignorance, mais pas de tromperie ni d'hypocrisie. Par exemple il n'y avait pas de "graisse végétale" comme on en voit aujourd'hui. On vivait tous avec les produits naturels. La vie elle-même avait une saveur et une âme. *Zamân*, un ami était un ami (*sâhib*), un vrai. Ça n'était pas comme aujourd'hui où on les gens deviennent amis par intérêt.

A nouveau on retrouve la combinaison du discours de l'authenticité et du discours du progrès. Axiomes et lieux communs sur la modernité

s'intercalent entre deux évocations nostalgiques qui n'ont de sens que pour ceux qui partagent ces souvenirs. On énonce côte à côte des propos ouvertement contradictoires : le discours sur l'âge d'or de la santé et de la pureté s'estompe progressivement pour laisser place à une reconnaissance explicite des attributs des temps modernes, et vice versa. Le jugement du passé et du présent est ainsi suspendu à cette tension permanente.

Fathi commence en reconnaissant formellement la valeur du progrès, qu'illustrent la mécanisation et la civilisation. Le commentaire d'Abou Saïd sur la santé de jadis est moins une manière de mettre en question une affirmation discutable qu'un signal autorisant Fathi à passer à un autre niveau, passage auquel il faut s'attendre dans cette façon presque uniformisée d'aborder le thème du progrès. Comme chez Abou Mahroussa, la santé et la force de jadis étaient le fruit d'une nourriture saine, et en particulier du *samn*¹. Le *samn baladi* (beurre clarifié) incarne presque toutes les qualités positives attribuées au passé. C'est à la fois le symbole et l'agent du *kheir* et de la pureté. S'il est source de bonne santé, l'aptitude à le boire est en elle-même un signe de bonne santé. L'apparition de la graisse végétale (*nabâtîn*) en revanche, considérée comme un produit factice et artificiel, est un signe de décadence. Un lien est fait entre l'apparition de la graisse végétale et la disparition de l'amitié véritable. Les métaphores empruntées au champ de la nourriture sont fréquentes dans les descriptions du changement. L'expression de "la saveur de la vie" semble particulièrement appropriée pour lier la pureté du *samn* à la sincérité de l'amitié, par opposition à la graisse végétale et aux faux amis, qui tous deux sont signes "de tromperie et d'hypocrisie", et par là même des temps modernes.

Le discours de l'authenticité, de "la saveur de la vie" et de "l'amitié véritable" est-il une expression plus sincère de ce que les paysans "veulent réellement dire" ou de ce qu'ils "pensent réellement" que le discours plus formel et plus officiel de la "civilisation" et du "progrès" ? Aucun de ces discours n'est en fait plus "vrai" que l'autre, pas plus qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre. Le discours sur le changement n'est pas définitif, il repose sur la tension qui subsiste en permanence entre ces deux formes très différentes de langage. Bien que fugaces et potentiellement réfutables, elles persistent, et combinées l'une avec l'autre, elles sont l'intermédiaire discursif de la perpétuelle négociation des changements relatifs à l'expérience quotidienne.

Si le passé et le présent sont décrits en des termes contrastés, il ne faut en aucune façon y voir une dichotomie clairement manichéenne. Le progrès et l'argent du temps présent coexistent avec le *kheir*, la *baraka* et la bonne santé du passé, comme les deux rives d'une tension idéologique répondant à une tension au sein de la société dans son

¹ A propos de la place centrale de la graisse animale dans les cultures culinaires du Moyen-Orient, voir Sami Zubaida (n.d.)

ensemble, fruit d'une brusque transformation socio-économique, à savoir la diversification de l'activité économique, au détriment de l'agriculture, et plus particulièrement le fait d'avoir à quitter le village. Le village "s'ouvre" ainsi de plus en plus, ce qui n'est pas sans menaces pour une identité paysanne autrefois tenue pour acquise. Je ne prétends pas qu'une idéologie paysanne homogène et non-conflictuelle ait jamais existé, ni que l'image du monde actuel soit le reflet fidèle des transformations économiques. C'est l'incertitude résultant de telles transformations qui se reflète dans le discours sur le changement. En elle-même cette incertitude n'est pas nouvelle, mais les termes en lesquels elle se trouve formulée sont empruntés à certains aspects d'une transition économique particulière. La coexistence de valeurs contradictoires souligne une tension née de l'acceptation tacite d'un changement inéluctable, du fait de la nécessité de plus en plus pressante de quitter la sphère du familial et de courir ouvertement après l'argent. Le respect témoigné à l'égard des valeurs traditionnelles constitue ici un exutoire pour l'ancienne génération et d'une manière plus générale tous ceux qui ne peuvent bénéficier des apports de la modernité, comme si la préservation de telles valeurs rendait l'échec moins dégradant et la défaite plus honorable.

Transposés dans l'espace, les signes distinctifs du passé et du présent renvoient ainsi respectivement à la cellule familiale et conviviale du village, et au vaste et impersonnel monde extérieur, avec toutes les opportunités et les promesses de richesses qu'il a à offrir.

Oxford
St Anne's College
Juillet 1995

NASSER - 25 ANS
Peuples Méditerranéens n° 74-75
janvier - juin 1996
pp. 281 - 292

L'AFFAIRE MAHFOUZ 1959-1994

RICHARD JACQUEMOND

Je fus ainsi le premier habitant du quartier à exercer le métier d'écrivain, ce qui me valut surtout des avanies et des sarcasmes.

Naguib Mahfouz, *Awlâd hâratinâ**

Le Caire, automne 1959. Naguib Mahfouz, que la *Trilogie* a propulsé quelques années plus tôt au sommet de la scène littéraire arabe, publie *Awlâd Hâratinâ* ("Les gars de notre quartier")¹. C'est un événement à plus d'un titre. D'abord, parce que le roman paraît en feuilleton dans le quotidien *Al-Ahram*, dont le rédacteur en chef Mohammed Hassanein Heikal ouvre alors les pages à un nombre croissant d'écrivains et d'intellectuels : c'est la première fois que Mahfouz dispose d'une telle tribune. C'est ensuite le premier texte qu'il ait écrit après la Révolution de juillet 1952 : la *Trilogie* était achevée quelques mois avant cette date, et

* En dépit de l'usage consacré, je n'ai pu me résoudre à utiliser le titre, impropre et raccolleur, de la traduction française (*Les fils de la médina*, trad. Jean-Patrick Guillaume, Sindbad, 1991), et je prie le lecteur de m'excuser de l'inconvénient qui en résulte. En revanche, toutes les citations du texte sont données dans l'excellente traduction de J.-P. Guillaume.

¹. Publiée en 1956-57, la *Trilogie* connaît un succès remarquable (fait sans précédent pour une œuvre de ce type; elle est immédiatement rééditée) et vaut à son auteur le prix d'Etat pour la littérature en 1957. Quant à *Awlâd Hâratinâ*, il est publié dans *Al-Ahram* du 21 septembre au 25 décembre 1959.

pendant cinq ans, de 1952 à 1957, Mahfouz a délaissé l'écriture littéraire. Enfin, *Awlâd Hâratinâ* marque un tournant dans son écriture : abandonnant le réalisme naturaliste et les descriptions minutieuses de la *Trilogie* et des romans qui la précédaient, il produit un roman allégorique où l'histoire du quartier (*hâra*) symbolise, selon la lecture qu'on en fait, l'histoire de l'Égypte ou celle de l'humanité toute entière.

De quoi est faite cette histoire ? Depuis toujours se dresse au bout du quartier la Grande Maison, où vit retiré du monde l'Ancêtre, Gabalawi, à la fois fondateur et propriétaire du quartier, qu'il a érigé en *waqf*, bien de mainmorte, dont il a confié la gestion à son fils Adham. Mais ce dernier, à l'instigation de son frère Idris, tente de s'emparer du registre du *waqf*. Gabalawi décide alors de le chasser et de le deshériter. A partir de là, les intendants qui se succéderont à la tête du quartier n'auront de cesse de détourner à leur profit les revenus du *waqf*, ne les partageant qu'avec les *futuwwas*, leurs bras armés, qui font régner la terreur plus que l'ordre dans les différents secteurs du quartier. Quatre hommes vont se révolter successivement contre la tyrannie, entraînant derrière eux une partie du peuple et rétablissant, pour un temps seulement, justice et prospérité. L'aventure des trois premiers - Gabal, Rifaa et Qasim - s'inspire de très près des biographies de Moïse, Jésus et Mahomet, "sous la forme particulière qu'elles ont prise dans l'imaginaire islamique, qui ne correspond pas toujours absolument à celui des deux autres religions abrahamiques", comme le note le traducteur du roman Jean-Patrick Guillaume¹. De même, la trame des premiers chapitres était largement calquée sur la version islamique de la Genèse, Adham symbolisant Adam, Idris Satan, et Gabalawi Dieu le Père. La dernière partie du roman, en revanche, ne pastiche pas l'histoire sainte, mais l'histoire moderne : son héros, Arafa, entend délivrer le quartier de l'oppression grâce à sa science, mais il est contraint de mettre l'arme secrète qu'il a élaborée au service de l'intendant, et cause la mort de Gabalawi avant d'être à son tour assassiné par les sbires de l'intendant. Au début, les gens du quartier se réjouissent de sa mort :

[Ils] ne pouvaient que se féliciter du châtimeut qui frappait l'assassin de leur Ancêtre béni, l'homme qui, de surcroît, avait fourni à l'intendant les moyens d'asseoir sa tyrannie jusqu'à la fin des temps : l'avenir apparaissait encore plus sombre, maintenant que le pouvoir était réuni dans les mains d'un seul maître, dur et cruel.²

Mais bientôt, à la faveur du retour de Hanash, le disciple de Arafa, les gens ne tardent pas à découvrir la véritable personnalité de ce dernier et "à mieux comprendre ce qu'il avait voulu réaliser grâce à son art

1. *Les fils de la médina*, op. cit., p. 19.

2. *Idem*, p. 517.

magique : une vie merveilleuse pour tous, aussi belle que les rêves les plus enchantés.¹

Cette dernière partie du roman est aussi la plus riche. Libéré des contraintes que lui imposait le pastiche, à la longue fastidieux, de l'histoire sainte, Mahfouz donne une fable philosophique sur la modernité, la relation entre savoir et pouvoir et les usages sociaux de la science. Cette dernière n'a pas mis fin à l'oppression de l'homme par l'homme - au contraire, elle l'a aggravée. Mais elle porte en elle les germes de la libération ; Hanash poursuit l'œuvre de Arafa, et le roman s'achève sur une note d'espoir :

Patience, disaient [les gens du quartier]. Tout a une fin, même l'oppression ! Le soleil finira bien par se lever, et nous verrons la chute du tyran : l'aube viendra, pleine de lumières et de merveilles...²

Mais une autre lecture de *Awlâd hâratinâ* est possible, moins philosophique et plus politique, moins universaliste et plus locale. Selon cette lecture - qui est aussi celle que Mahfouz a toujours mise en avant -, le roman est une critique, voilée mais radicale, du régime issu de la Révolution de 1952.

Pendant ces années [durant lesquelles j'avais cessé d'écrire], je réfléchissais intensément à la situation nouvelle, à la réflexion qu'on pouvait en tirer. Et le résultat de tout cela, ce fut l'idée d'*Awlâd hâratinâ* : exposer l'histoire de l'humanité comme pour lire à sa lumière la nouvelle situation mouvante dans laquelle nous nous trouvions [depuis 1952] (...) ³

Dans le même entretien, Mahfouz justifie son recours à l'allégorie :

J'ai toujours été sincère dans mon écriture (...) ; jamais il ne s'est trouvé de circonstance qui me contraigne à me mentir à moi-même ou à mentir aux gens. En revanche, il y a eu des circonstances dans lesquelles j'ai dû recourir, pour faire passer mes idées, aux subterfuges qu'a utilisés de tout temps la littérature, et la littérature arabe en particulier - c'est-à-dire à l'allégorie et au symbole, à l'instar de l'auteur, ou du traducteur, de *Kalila et Dimna* et de bien d'autres.⁴

Ailleurs, il déclarait :

Je demandais aux hommes de la Révolution : voulez-vous suivre la voie des prophètes ou celle des *futuwwas*? Derrière le cadre

¹ *Id.*, p. 521.

² *Id.*, p. 522.

³ N. Mahfouz, *Ma vie* (en arabe), émission de radio enregistrée sur cassette.

⁴ *Ibid.*

artistique de l'histoire prophétique, [mon] propos était de critiquer la Révolution et l'ordre social qui prévalait alors.¹

La parabole n'était pas assez transparente, ou bien les militaires au pouvoir avaient-ils l'esprit trop borné pour décoder le message ? Toujours est-il que, paradoxalement, ce n'est pas de leur côté qu'arrivent les ennuis pour Mahfouz, mais du côté de l'institution religieuse. Alors que le roman paraît encore dans *Al-Ahram*, des oulémas d'Al-Azhar réclament son interdiction au motif qu'il est blasphématoire, certains prêcheurs allant jusqu'à manifester avec leurs ouailles devant le siège du quotidien pour faire cesser la publication du feuilleton. Déterminé à ne pas céder, Heikal, pour gagner du temps, propose à Abdel-Nasser de charger une commission d'oulémas d'examiner le roman. Elle conclut à son interdiction, mais la publication du feuilleton est quasiment achevée, et Heikal aura soin de la poursuivre à son terme². Mais sitôt passée cette date, le "directeur de la publication" - c'est-à-dire de la censure des écrits -, Hassan Sabri Al-Khûli, prévient Mahfouz qu'il ne pourra autoriser la publication du roman sous forme de livre. Dans les termes de ce dernier :

Sabri Al-Khûli me dit : "Nous ne voulons pas de polémique avec Al-Azhar. Nous interdirons le livre et tout ce qui s'écrira à son sujet, en pour ou en contre, mais rien ne vous empêche de le publier hors d'Egypte si vous le voulez.". Compte tenu des attaques dont le roman avait fait l'objet, je jugeai que c'était une solution raisonnable.³

Autrement dit, l'affaire était réglée "à l'amiable", ce qui explique que *Awlâd hâratinâ* n'ait jamais fait l'objet d'une décision formelle de censure de la part de l'autorité compétente. On peut donc considérer avec Marina Stagh que lorsqu'en 1988, après l'attribution du prix Nobel à Mahfouz et en réponse aux intellectuels qui le pressaient de lever l'interdit frappant le roman, le président Moubarak déclara qu'un tel interdit n'existait pas, "il ne faisait que signifier que l'interdiction informelle [en vigueur depuis 1960] venait d'être révoquée"⁴.

Cette censure informelle couvrant en outre "tout ce qui s'écrirait pour ou contre" le roman, la polémique de 1959-60 n'a laissé que très peu de traces écrites. On trouve néanmoins, dans les bibliographies et

1. Interview de Mahfouz in *Al-Qabas*, 31 décembre 1975, citée par Marina Stagh, *The Limits of Freedom of Speech, Prose literature and prose writers in Egypt under Nasser and Sadat*, Stockholm, 1993, p. 160.

2. 'A. Hammûda, "Awlâd Hâratinâ : le témoignage de Heikal", *Rose El-Youssef*, 31 octobre 1994.

3. Entretien de Mahfouz avec Samia Mehrez cité in S. Mehrez, *Egyptian Writers Between History and Fiction*, Le Caire, 1994, p. 22.

4. M. Stagh, *The Limits of Freedom of Speech, Prose literature and prose writers in Egypt under Nasser and Sadat*, Stockholm, p. 160.

compilations d'articles consacrés à Mahfouz qui ont fleuri dans la foulée du Nobel, quelques rares articles sur *Awlâd hâratinâ*¹ - tous hostiles à la lecture azharienne. Il en ira tout autrement après 1988, mais avant d'en arriver là, l'attitude de Mahfouz durant les événements de 1959 vaut la peine d'être analysée de plus près.

Commentant l'affaire, Samia Mehrez note l'effacement relatif de son acteur central :

[Il] ne semble pas y tenir un rôle important (...) Il est couvert par la protection [de Heikal et de l'appareil d'Etat], et en retour, il accepte le compromis plutôt que de risquer une confrontation ouverte avec les autorités religieuses.²

Pour comprendre cet effacement, il faut revenir sur la double identité de Mahfouz, à la fois écrivain et fonctionnaire de l'Etat égyptien. Certes, notre auteur a toujours prétendu séparer de manière aussi étanche que possible ces deux existences, revendiquant pour Mahfouz-écrivain un détachement complet vis-à-vis des contraintes sociales et politiques : "lorsque j'écris, je ne fais cas de rien", aime-t-il à dire. Néanmoins, "on ne peut que constater que son histoire littéraire brouille et altère les distinctions tranchées qu'il fait entre ces deux parties de sa vie"³. Mainte fois, Mahfouz saura jouer au mieux de cette double appartenance et cumuler les profits qu'elle autorise. Ainsi, dans l'affaire *Awlâd hâratinâ*, l'écrivain s'efface opportunément derrière le fonctionnaire qui, en quelque sorte, s'abrite derrière le parapluie de sa hiérarchie.

Or quel poste occupe Mahfouz-fonctionnaire en 1959-60 ? Rien moins que celui de "directeur de la censure des œuvres artistiques" - en clair, la censure sur les films, pièces de théâtre, disques et autres supports. A ce titre, il travaille main dans la main avec le censeur politique, Sabri Al-Khûli.

Nous travaillions dans le même immeuble, et nous étions en contact permanent, car la censure des films d'information relevait de sa compétence, et nous les contrôlions ensemble.⁴

Autrement dit, *Awlâd hâratinâ*, c'est le censeur censuré ! Plus sérieusement, ce qu'il faut souligner, c'est que du fait de sa position, Mahfouz connaît mieux que quiconque les limites qui circonscrivent sa liberté d'expression en tant qu'écrivain - d'où, comme il l'explique lui-même, le choix de la forme allégorique pour faire passer sa critique du régime nassérien. A aucun moment, il n'envisage qu'il puisse être mis en

¹. Cf Gh. Chukrî, *Naguib Mahfouz, de Gammaleyya au Nobel* [en arabe], Le Caire, 1988, et F. Al-Aswad (éd.), *L'homme et le sommet, études et essais sur Naguib Mahfouz* [en arabe], Le Caire, 1989.

². Mehrez, *Egyptian Writers...*, op. cit. p. 22.

³. *Idem*, p. 29.

⁴. Interview de Mahfouz in *Rose El-Youssef*, 1er mai 1989.

cause par les religieux, pour la bonne raison que - selon lui - ils ne lisent pas de romans. Trente ans après, il reste convaincu qu'il a été victime d'une machination politique ou littéraire :

Q : - Est-ce que vous représentiez un danger pour ceux qui vous ont dénoncé [à Al-Azhar] ?

R : - Probablement... Peut-être était-ce des politiciens qui avaient compris les nouvelles règles du jeu, et qui ont jugé que mes écrits pouvaient menacer leurs intérêts, tandis qu'en me livrant à Al-Azhar, le conflit devenait un conflit entre les cheikhs et moi, et eux restaient dans l'ombre. Peut-être était-ce des écrivains, car nous savons tous la guerre permanente qui sévit dans le monde littéraire... Dieu seul le sait.¹

Cette relative passivité de Mahfouz vis-à-vis de son œuvre va perdurer dans les trente années à venir. Ainsi, d'après sa propre relation des faits, il n'est pour rien dans la publication du roman en un volume par l'éditeur libanais Dar al-Adâb (1967) qui, anticipant peut-être ses réticences, l'aurait mis devant le fait accompli :

L'idée de publier à l'étranger ne m'enchantait pas, mais Soheil Idris [le directeur de Dar al-Adâb] reprit le roman d'*Al-Ahrâm*, l'imprima, puis il vint me voir et m'annonça : "Je l'ai déjà imprimé, donc soit tu encaisses tes droits, soit tu es libre [*sic*], de toute façon j'ai imprimé, tout est fini, et j'ai pris l'autorisation du gouvernement, il n'y a aucun problème."²

En outre, la version publiée par Dar al-Adâb a été légèrement expurgée par Soheil Idris, sans qu'il en informe l'auteur. Marina Stagh a recensé les passages censurés par l'éditeur libanais : cinq courts passages, une vingtaine de lignes au total, concernant Gabalawi et Qasim, dont l'omission "ne change en rien le contenu et le message du roman. Soheil Idris ne faisait qu'essayer de rendre le roman moins offensant pour un lecteur conservateur, mais de tels efforts étaient condamnés à l'échec."³

Du moins le livre était-il désormais accessible au lecteur arabe, y compris égyptien, qui pouvait se le procurer discrètement, et au prix fort, dans telle ou telle librairie du Caire sans qu'apparemment personne - y compris l'auteur - n'y trouvât à redire. Les choses auraient pu en rester là, mais deux événements, survenus à quelques mois d'intervalles, allaient redonner une publicité considérable au roman : le prix Nobel de littérature (octobre 1988) accordé à Mahfouz, et l'affaire Salman Rushdie, qui éclate en février 1989.

1. *Ibid.*

2. Interview de Mahfouz in *Al-Musawwar*, 21 octobre 1988.

3. Stagh, *op. cit.* p. 170.

En effet, l'Académie suédoise cite *Awlâd hâratinâ* - dont une traduction anglaise a été publiée en 1981¹ - au rang des œuvres ayant fait accéder leur auteur à la reconnaissance internationale. Il n'en fallait pas plus pour rappeler le roman au bon souvenir de l'opinion égyptienne : les milieux littéraires et intellectuels "laïcs", jugeant le moment opportun pour crever l'abcès, lancent alors une campagne en faveur de sa publication, tandis que les milieux islamistes réitèrent leurs attaques et que l'islam institutionnel (Al-Azhar) s'en tient à un silence circonspect. Le président Moubarak ayant déclaré que le livre ne faisait l'objet d'aucune mesure de censure, le quotidien *Al-Masâ'* commence à le republier en feuilleton, pour aussitôt renoncer à la demande expresse de son auteur. De la censure informelle, on est donc passé à l'autocensure. Dans une des nombreuses interviews consécutives au Nobel, Mahfouz s'en explique ainsi :

L'ambiance actuelle est pire que celle [des années 1959-60] : aujourd'hui, Al-Azhar représente la tolérance par rapport aux autres courants. (...) Et la pression de la rue est bien pire que la censure officielle. Avec cette dernière, vous pouvez vous entendre, mais comment vous entendre avec des gens dispersés d'Alexandrie à Assouan !²

Déclaration prémonitoire... A peine la fièvre du Nobel était-elle retombée qu'éclatait (février 1989) l'affaire Rushdie, qui remettait Mahfouz et *Awlâd hâratinâ* sur la sellette. Abondamment sollicité, notamment par les médias étrangers qui venaient de découvrir son existence quelques mois plus tôt, le Nobel égyptien commença par condamner sans ambiguïté la fatwa de Khomeiny et se déclarer solidaire de l'écrivain persécuté, avant de publier une déclaration, apparemment en retrait par rapport à ces premières prises de position, qui constitue un véritable appel du pied à Al-Azhar :

Quant à la décision de Khomeiny de déclarer licite le meurtre de Rushdie, je l'ai condamnée en tant que contraire au droit international et au traitement de l'apostat en islam, et j'ai cité en exemple Al-Azhar qui a répondu au livre par un autre livre, ainsi que la fatwa de Son Excellence le mufti [d'Egypte], et ceci afin que le lecteur, l'auditeur ou le spectateur comprenne que l'islam a un message autre que le terrorisme et l'appel au meurtre. Je pense que Khomeiny a fait autant, sinon plus, de tort à l'islam et aux musulmans que l'auteur du livre lui-même. (...)

Durant le débat, j'ai soutenu le boycott et la censure [des *Versets sataniques*] afin de préserver la paix sociale et à condition qu'une

¹. *Children of Gebelawi*, traduction et introduction de Philip Stewart, Londres, 1981.

². Interview de Mahfouz in *Al-Musawwar*, 21 octobre 1988.

telle décision ne serve pas de prétexte pour écraser la pensée. J'ai même soutenu la requête d'Al-Azhar visant à faire interdire la publication de *Awlâd hâratinâ* tant que l'institution ne changerait pas d'opinion à son sujet ; j'ai enfin assuré à mes interlocuteurs que mon roman ne contenait pas la moindre atteinte aux religions et aux prophètes, que le rapprocher de celui de Rushdie était une faute grave, et que j'avais toujours grand espoir de pouvoir expliquer à mes contradicteurs sa signification véritable¹.

Peine perdue : Al-Azhar ne sort pas de son mutisme, tandis que les attaques des islamistes contre *Awlâd hâratinâ*, commencées dès après le Nobel, culminent avec une déclaration du cheikh 'Umar 'Abd al-Rahmân, le mufti du groupe fondamentaliste Al-Jihâd, qui met sur le même plan Mahfouz et Rushdie :

Salman Rushdie a nui à l'islam (...). Du point de vue islamique, Salman Rushdie, comme Naguib Mahfouz, est un apostat, et la règle de droit islamique applicable en l'espèce est qu'il doit être invité à se repentir, et s'il ne le fait pas, il doit être mis à mort (...). La fatwa de Khomeini est donc tout à fait correcte : Rushdie doit être tué, et si Naguib Mahfouz avait subi le même traitement lorsqu'il a écrit *Awlâd hâratinâ*, cela aurait servi de leçon à Salman Rushdie et à quiconque parle en mal de l'islam.²

Cinq ans plus tard, un groupe de jeunes extrémistes passe à l'acte : le 14 octobre 1994, l'écrivain, alors âgé de 83 ans, est agressé à l'arme blanche à la sortie de son domicile. Il survira miraculeusement à ses blessures. Rapidement arrêtés, ses assaillants déclarent avoir agi sur ordre, pour exécuter la fatwa prononcée par le cheikh 'Umar 'Abd al-Rahmân³. L'attentat soulève une émotion considérable en Egypte et à l'étranger. Tout le Caire se bouscule au chevet de la "conscience vivante de la nation", tandis que les *muthaqqafîn* (intellectuels) égyptiens multiplient manifestes, réunions, articles et déclarations et que de partout s'élèvent des voix demandant que le public égyptien puisse enfin lire l'objet du délit. Mais une fois de plus Naguib Mahfouz, de son lit d'hôpital, fait savoir qu'il ne juge pas le moment opportun pour publier *Awlâd hâratinâ* en Egypte. Passant outre la volonté de l'auteur, l'hebdomadaire *Al-Ahâlî* (organe du parti du Rassemblement, opposition de gauche) publie le roman dans son intégralité, dans une édition spéciale datée du 30 octobre mais mise en vente le 29 et épuisée en quelques heures. Ce même 29 octobre, *Al-Ahrâm* publie en première

1. Mahfouz, "Ce que j'ai vraiment dit du livre de Salman Rushdie", *Al-Ahrâm*, 2 mars 1989.

2. Déclaration publiée par un quotidien koweïtien (*Al-Anbâ*, 13 avril 1989), et abondamment reprise dans la presse égyptienne.

3. Interview du principal accusé in *Al-Ahrâm*, 26 octobre 1994.

page un fac-similé d'une lettre manuscrite de Mahfouz, datée du 20, par laquelle ce dernier cède au groupe Al-Ahram le droit exclusif de publier *Awlâd hâratinâ* "de la manière qu'il jugera préférable, soit en feuilleton dans le quotidien, soit en un volume, à une date ultérieure que nous déterminerons ensemble plus tard".

Alors que j'écris ces lignes, un an après ces événements, rien n'indique que cette date approche... Pourquoi ? Depuis que le dossier *Awlâd hâratinâ* a refait surface en 1988, Mahfouz s'en tient à la même position, à savoir qu'il n'autorisera pas la publication du roman sans le feu vert d'Al-Azhar. Or de 1988 à aujourd'hui, l'institution religieuse s'est toujours gardé d'exprimer une position officielle sur le roman. Certes, elle a condamné l'attentat d'octobre 1994, et divers oulémas ont condamné la fatwa du cheikh 'Umar 'Abd al-Rahmân, mais sur le fond - le roman est-il oui ou non attentatoire à l'islam ? -, silence radio. Autrement dit, et c'est bien ainsi que Mahfouz l'entend, l'interdiction de 1959 reste en vigueur. Bien, mais quels en sont les motifs ? Aujourd'hui comme hier, on les ignore, puisque le rapport de la commission d'oulémas n'a jamais été publié.

Mais à la différence de ce qui s'était passé en 1959, le débat est désormais public, et l'on peut donc savoir ce que reprochent les religieux à Mahfouz. Pour eux, les choses sont simples : la vie des personnages principaux du roman est inspirée de si près de celle des prophètes et de leurs compagnons et proches que le lecteur ordinaire ne peut pas ne pas faire le rapprochement entre ceux-ci et ceux-là. De même pour Gabalawi, en qui le lecteur croyant ne peut pas ne pas voir toute une série de traits propres à la divinité. Or ces personnages que l'islam vénère - tout comme le christianisme, rappellent souvent nos critiques - évoluent au milieu des ordures et des mouches, sont invariablement portés sur l'alcool ou le haschisch, voire (Qasim-Mahomet) sur les femmes, et pour comble, Dieu-Gabalawi meurt du fait de Arafa-la Science, déicide involontaire ou indirect, certes, mais déicide tout de même. Pour un croyant orthodoxe, tout ceci est inadmissible. Et ce degré minimal de culpabilité suffit à justifier l'interdiction du livre : c'est en gros la position d'un "apparatchik" azharien comme le cheikh 'Abd al-Gaîl Chalabi dans une lecture du roman écrite après l'attentat d'octobre 1994¹. On trouve sous sa plume, comme chez d'autres commentateurs favorables à l'interdiction, la même idée qu'il ne saurait y avoir de liberté absolue, qu'il est un certain nombre de choses sacrées auxquelles l'artiste ne peut toucher - idée d'ailleurs avalisée par Mahfouz lui-même et nombre d'intellectuels favorables à la publication du roman². A ce stade, le différend entre les deux camps porte donc moins sur le

¹ 'A. Chalabi, "La symbolique de *Awlâd hâratinâ*", in 'A. Chalabi, S. Sarhân et M. A. Al-'Alim, *L'histoire de Awlâd hâratinâ* (en arabe), Le Caire, 1994.

² Cf mon article "Quelques débats récents autour de la censure" in *Egypte / Monde arabe* n° 20 (4^e trimestre 1994), Le Caire, 1995, p. 25-41.

principe ("la liberté d'expression s'arrête là où commence le nécessaire respect dû à ce qui est sacré") que sur la définition de son contenu ("quelles sont les limites de ce domaine sacré, et qui les détermine?"). D'où une ligne de défense qui revient constamment dans les plaidoyers en faveur de la publication du roman, et qui consiste à nier, contre toute vraisemblance, la correspondance étroite entre personnages du roman et personnages de l'histoire sainte¹, la version la moins grossière de cet argument s'attachant à démontrer que Gabalawi n'est pas Dieu puisqu'à telle ou telle page, tel personnage invoque "le Créateur" ou "le maître des cieux", démonstration parfaitement spécieuse puisque tout le reste du roman impose le rapprochement Dieu-Gabalawi. Tandis qu'à l'inverse, l'argumentation des religieux consiste principalement à "décoder les symboles" du roman pour ensuite comparer le récit mahfouzien au récit islamique, afin de montrer que le premier consiste bien en une mise en scène du second et de rétablir ce dernier dans sa vérité éternelle :

Une seule chose m'importait en entreprenant cette étude sur *Awlâd hâratinâ*, dit le cheikh Chalabi, c'était d'en décoder les symboles (*hall al-rumûz*) et de les comparer avec leurs originaux dans les livres de religion et d'histoire.²

De la même manière, on verra quelques mois plus tard le débat autour du film de Youssef Chahine *l'Emigré*³ se focaliser autour du point de savoir si oui ou non Ram, le héros du film, est une représentation du prophète Joseph.

Ces remarques, non pour prétendre qu'entre partisans et adversaires de la publication du roman il n'y aurait de différences que de détail, mais plutôt pour montrer comment, au-delà de ces différences, ils partagent une conception assez restrictive de la liberté d'expression, aux termes de laquelle, en schématisant, la représentation des prophètes dans une œuvre de fiction autre qu'hagiographique est illicite.

Mais cela ne signifie pas que les détracteurs de Mahfouz "imputent à un créateur de fiction le discrédit qu'on veut bien attacher à ses personnages, à leurs discours ou à leur tribulation"⁴, comme l'estime quelque peu abusivement Jacques Berque dans sa préface à la traduction française du roman. Ce jugement ne paraît pas devoir concerner la première catégorie de commentateurs hostiles, qui reprochent simplement à la fiction de donner de l'histoire sainte une image non conforme à sa version officielle, sans mettre en cause son créateur. Il vaut en revanche pour la seconde catégorie de critiques,

1. S. Sarhân, "Naguib Mahfouz, l'enfant de notre quartier", in Chalabi, Sarhân et Al-'Alim, *op. cit.*

2. Chalabi, article cité p. 9.

3. Cf Iman Farag, "Egypte des contradictions", *Le Monde diplomatique*, février 1995, p. 27.

4. *Les fils de la médina*, *op. cit.*, p. 12.

celles qui l'accusent d'avoir délibérément déformé et sali l'image des prophètes dans le but d'ébranler la foi de ses coreligionnaires. Autrement dit, on peut vouloir interdire le roman parce qu'il met en scène la "mort de Dieu" sans pour autant en déduire que son auteur est lui-même athée. Il y a là un seuil supplémentaire dans l'accusation que ne franchissent que les plus virulents pourfendeurs du roman, qui sont aussi les plus jaloux de l'honneur des prophètes, et parfois les plus audacieux dans leurs interprétations : ainsi, pour Mustafa 'Adnân et Anwar Al-Gindî, il ne fait pas de doute que Mahfouz est un crypto-communiste athée. "Publié à l'époque funeste de la transformation socialiste, affirme Al-Gindî, *Awlâd hâratinâ* devait frayer la voie à la 'mort de Dieu' et aux conceptions marxistes"¹, tandis que 'Adnân est persuadé que si les personnages de Mahfouz sont souvent amateurs de drogue, c'est pour mieux convaincre son lecteur que, comme l'a dit Lénine, la religion est l'opium du peuple² ! De là à déclarer que Mahfouz est un apostat et que son meurtre est licite, il n'y avait plus qu'un pas, que franchirait allègrement le cheikh 'Umar 'Abd al-Rahmân...

Certes, tout au long de cette affaire, Al-Azhar et ses représentants ne se seront que mollement démarqué de ce type de positions - ce qui est révélateur du crédit dont elles doivent jouir dans les fractions les plus réactionnaires de l'islam institutionnel -, donnant par là même prise à ceux qui l'accuseront, au lendemain de l'attentat du 14 octobre 1994, d'avoir, par action ou par omission, fait le lit des agresseurs de Mahfouz³. Pour autant, l'observateur extérieur ne peut pas ne pas remarquer qu'approuver la censure d'un livre et taxer son auteur d'apostasie sont deux attitudes bien distinctes ! C'est Mahfouz lui même qui constatait, après que le cheikh Tantâwi, mufti de la République, ait condamné sans ambage la fatwa du cheikh 'Umar 'Abd al-Rahmân :

L'islam est injustement traité (...). Le mufti a répondu à la fatwa me condamnant à mort. C'est cela le point de vue de l'islam, mais les fondamentalistes ne veulent pas l'entendre, en Occident on ignore ce que dit le mufti et on utilise ce que disent les fondamentalistes pour maltraiter l'islam⁴.

Cela dit, on voit bien comment l'attitude de Mahfouz se soumettant au veto tacite d'Al-Azhar, et celle de nombre de ses défenseurs débouchent sur une aporie. En effet, en affirmant avec lui que son

¹ A. Al-Gindî, *Al-l'tisâm*, décembre 1988, traduit dans *Revue de la presse égyptienne*, n° 32-33 (2^e semestre 1988), Le Caire, 1989, p. 266-267.

² M. 'Adnân, *Al-Nûr*, 2 novembre 1988. Dans le même ordre d'idées, voir la volumineuse *Réfutation de Awlâd hâratinâ*, par le célèbre cheikh 'Abd al-Hamîd Kishk (Le Caire, 1994).

³ Cf par exemple le manifeste des écrivains publié dans *Akhbâr al-Adab*, 23 octobre 1994, p. 5.

⁴ Mehrez, *Egyptian Writers...*, *op. cit.* p. 25.

roman ne contient rien qui porte atteinte à la foi et au dogme, ils acceptent implicitement de se positionner à l'intérieur du référent islamique, reconnaissant du même coup aux gardiens de la foi et du dogme le droit se poser en juges de la licéité de l'œuvre d'art. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que leurs appels en faveur de la liberté d'expression restent le plus souvent incantatoires : ainsi prisonniers du référent religieux - dont toute cette affaire aura montré à quel point il est contraignant dans l'actuelle conjoncture -, on voit mal sur quelle base philosophique et sociale ils peuvent fonder cette liberté d'expression. De même, il y avait quelque chose de surréaliste dans la "défense du droit d'auteur" dans laquelle se lancèrent nombre d'intellectuels proches de Mahfouz et souvent très liés aux organes de presse pro-gouvernementaux, après la publication de *Awlâd hâratinâ* par *Al-Ahâli*. Certes, en droit, seul l'auteur-Mahfouz a le pouvoir de décider de la divulgation ou de la non-divulgation de son œuvre, et *Al-Ahâli* avait juridiquement tort. Mais comment ne pas mettre en balance ce droit "légal" de l'auteur et le droit "légitime" du citoyen à l'information¹ ?

En fin de compte, l'affaire Mahfouz, au même titre que "l'affaire Chahine" quelques mois plus tard, aura constitué un excellent révélateur des difficultés qu'éprouvent les champs littéraire et artistique égyptiens pour faire valoir leur revendication à l'autonomie, qui n'est autre que leur droit à définir eux-mêmes et eux seuls les critères d'appréciation de l'œuvre littéraire ou artistique. De ce point de vue, les choses n'ont finalement guère évolué de 1959-60 à 1994-95 - ou, en généralisant, de Nasser à Moubarak. Le changement le plus notable serait, comme le constatait Mahfouz en 1988, le passage d'une censure "par le haut" à une censure "par le bas", signe d'un champ culturel devenu aujourd'hui plus perméable, d'un marché des biens symboliques plus large, moins compartimenté, et donc plus difficilement contrôlable par les élites. En revanche, et le cas Chahine le confirme, le créateur égyptien est contraint, aujourd'hui comme en 1959, de chercher la protection du politique face à la prétention du religieux à imposer son magistère sur l'ensemble de la production culturelle nationale. Et dans la *hâra* égyptienne, cette protection a elle aussi son prix.

Le 29 mars 1995, la Cour d'appel du Caire annulait le jugement de première instance interdisant la projection du film de Youssef Chahine. Quelques heures plus tôt, les deux principaux accusés de la tentative d'assassinat de Naguib Mahfouz, condamnés à mort le 10 janvier précédent, avaient été pendus.

Le Caire
CEDEJ
Juillet 1995

1. Cf le vibrant plaidoyer de 'A. Hammûda : "Naguib Mahfouz, tu nous a trahis", *Rose El-Youssef*, 14 novembre 1994.

ETOILE D'AOUT... VINGT ANS APRES

SUNALLAH IBRAHIM

L'endroit est tout proche du Caire (22 km très exactement). C'est une région à la végétation luxuriante, qui s'est développée autour des barrages construits sur le Nil par Mohammed Ali pour réguler l'irrigation, dans la vague de la première tentative de modernisation de l'Egypte, il y a de cela plus d'un siècle. Aujourd'hui, c'est l'un des lieux de promenade et d'excursion favoris des Egyptiens.

Toutefois, ce n'était point pour quelque excursion ou promenade que je me trouvais là en ce jour de janvier 1960, car au cœur de cette région de cultures très denses, ombragé d'arbres à camphre, se dresse un sinistre pénitencier aux murs suintants. Dans les ténèbres d'une de ses cellule délibérément privée d'électricité, et soumis à tout un ensemble d'interdictions comprenant les journaux, les livres, les stylos, le papier et les visites familiales, je luttai contre la morsure du froid en serrant contre mon corps une couverture en lambeaux, lorsque soudain la radio de la prison fit retentir un air inédit d'un des plus célèbres chanteurs de l'époque, Abdel Halim Hafez :

Nous le construirons, disions-nous,
et voilà que nous l'avons construit,
le Haut Barrage !

Pour quelqu'un qui des mois entiers est resté privé de musique, de chansons et du son même de la radio, un seul mot porté par les ondes produit un effet magique. Que dire si la voix est celle de la chère idole, et si les paroles, simples et authentiques, sont composées dans le style des discours de Gamal Abdel Nasser ! Mais plus importantes encore étaient les informations contenues dans la chanson. Non que nous

fussions pourtant coupés de toute nouvelle, puisque nous réussissions de temps à autre à faire rentrer un journal ou une revue, mais nous ne savions pas que la construction du Haut Barrage était achevée !!

Au fond, l'emploi du passé dans la chanson visait moins cet effet d'emphase bien connu dans le Tiers Monde, où l'expression d'un optimisme un peu naïf, qu'il ne reflétait la prise de conscience que l'étape la plus difficile - à savoir la bataille politique menée autour du Haut Barrage, bataille qui prit une tournure sanglante en 1956 - venait de prendre fin, et que commençait à présent l'étape de la construction effective.

*

L'histoire est bien connue : une fois abolies la monarchie et la féodalité, et une fois chassé du pays le dernier soldat anglais, après soixante-treize ans d'occupation, le régime révolutionnaire, conduit par Gamal Abdel Nasser, s'engageait dans une entreprise de modernisation globale du pays. Dès lors, il était inéluctable qu'il portât ses regards sur le Nil...

Il n'est peut-être en effet aucun pays au monde qui repose comme l'Egypte sur une seule ligne de vie, incarnée par le Nil. Le sol même de l'Egypte est le fruit de la crue annuelle de son fleuve, dont les caprices déterminaient la venue des catastrophes : une énorme crue engloutissait les cultures et le bétail; une terrible sécheresse anéantissait les hommes...

Nasser avait la conviction que la modernisation à laquelle il aspirait exigeait la réalisation d'un gigantesque barrage sur le Nil, au niveau d'Assouan, qui retiendrait les eaux se dirigeant vers la Méditerranée, c'est-à-dire la moitié du débit du fleuve. En amont du barrage, le réservoir contiendrait suffisamment d'eau pour que l'agriculture du pays puisse abandonner l'irrigation saisonnière au profit de l'irrigation pérenne. La production serait ainsi diversifiée, non plus limitée à un ou deux types de cultures, et la population serait à l'abri des caprices du fleuve. En outre, le barrage générerait l'énergie électrique qui servirait à l'industrialisation de l'Egypte.

La Banque mondiale accepta d'abord volontiers de financer le projet, mais elle eut vite fait de se raviser lorsque Nasser refusa de se plier aux vues politiques et militaires de la Grande-Bretagne et des Etats-Unis. Nasser répliqua en réalisant un autre grand rêve égyptien, la nationalisation du Canal de Suez, creusé en 1869 par les travailleurs égyptiens réquisitionnés. Aussitôt, la France et l'Angleterre s'associèrent, ainsi qu'un troisième partenaire - Israël - qui dès lors allait jouer un rôle primordial dans la région, dans une expédition punitive à l'encontre de Nasser qui se solda par un échec : le Canal demeura égyptien, et l'Union Soviétique finança la construction du barrage.

L'avenir semblait radieux....

Mais tout ne se passa pas exactement comme on eût pu l'imaginer. Car outre les multiples dissensions qui fermentaient dans la région, Nasser se révéla - à la suite des succès enregistrés coup sur coup par sa politique, tant sur le plan local (intérieur et arabe), que mondial, succès qui furent couronnés par l'Union égypto-syrienne en 1958 et par la chute de la monarchie irakienne, immédiatement suivie de celle du Pacte de Bagdad, ce qui laissait envisager une possible adhésion de l'Irak à la nouvelle union -, déterminé à s'arroger un pouvoir sans partage et à n'admettre aucune autre voix que la sienne, d'où qu'elle vînt.

Un an exactement avant le début des travaux du Haut Barrage, sa police arrêta les principales personnalités de gauche et d'extrême-gauche. Je fus moi-même mis en prison avec quelques centaines d'autres, de toutes catégories sociales, notamment un nombre non négligeable d'artistes et d'écrivains. Là, nous allions suivre avec stupeur une véritable tragédie antique.

N'est-ce pas en effet grâce aux bons offices des représentants de ce régime farouchement hostile au colonialisme et à l'influence étrangère que nous subîmes la torture ? Certains n'en réchappèrent pas, entre autres d'éminentes personnalités comme Shuhdi Atiya al-Shafi'i, 48 ans, l'un des principaux dirigeants communistes, auteur d'un ouvrage de référence sur l'histoire du Mouvement nationaliste égyptien, déjà emprisonné sept années de suite du temps de la monarchie. Sa mort m'a profondément marqué, non seulement parce que je le connaissais bien et que j'avais pu mesurer la simplicité, la modestie et la grande sensibilité qui le distinguaient, mais aussi parce que je me trouvais à ses côtés dans les derniers instants de sa vie.

La veille de sa mort, le 15 juin 1960, nous fûmes transférés dans une nouvelle prison, après avoir été entendus devant un tribunal militaire. On nous accusait de chercher à renverser le pouvoir en place pour instaurer la dictature du prolétariat. Nous avions contesté l'accusation, et Shuhdi avait résumé notre position en objectant que nous ne pouvions pas raisonnablement nous opposer à un pouvoir qui construisait le Haut barrage. Comme il était particulièrement grand et bien charpenté, tout à l'inverse de moi, on me le donna comme compagnon de chaînes. Tous attachés à la file, nous formions une longue colonne dans laquelle chaque prisonnier était gratifié de deux chaînes reliant chacune de ses mains à celle de ses voisins de droite et de gauche. Nous fûmes transférés de nuit, et nous atteignîmes la nouvelle prison au lever du jour. Un comité d'accueil nous attendait... Quelques heures plus tard, Shuhdi succombait sous la torture en hurlant le nom de Nasser, histoire de clarifier une dernière fois sa position politique. Commença alors pour moi une seconde épreuve : à la faveur de ce climat de terreur, les officiers de la prison me demandèrent de témoigner devant le Parquet que Shuhdi était mort de mort naturelle durant notre transfert. Par

chance, ils n'allaient pas tarder à se raviser lorsqu'il s'avéra que le Parquet, ayant reçu des instructions particulières à la suite du tollé déclenché à travers le monde par l'annonce de la mort de Shuhdi, décida de ne pas se contenter de noircir du papier, mais bien d'ouvrir une véritable enquête.

Un an plus tard, je renfilais la tenue verte des détenus après avoir été condamné à sept ans de prison, et l'on me transféra au pénitencier de l'oasis de Kharga, dans un coin reculé du désert occidental, à quelques heures seulement de l'endroit où l'on construisait le Haut Barrage.

*

Entre-temps, Nasser avait pris conscience qu'il faudrait attendre au moins vingt ans avant de pouvoir observer les résultats du Haut Barrage. Or, comme il cherchait à accumuler d'énormes capitaux pour mener à bien un ambitieux programme d'industrialisation, couplé à un plan d'action sociale prévoyant la scolarisation obligatoire et la protection sociale pour tous, ainsi que l'engagement de l'Etat à fournir un emploi à tous les diplômés, il prit alors l'initiative économique la plus audacieuse de l'histoire de l'Egypte depuis l'étatisation des terres agricoles par Mohammed Ali : nationaliser les grandes entreprises capitalistes, lesquelles étaient pour la plupart aux mains d'étrangers et d'Egyptiens naturalisés, qui s'étaient bien gardés de participer à tout projet industriel ou de développement. Si une telle mesure n'avait pas traversé l'esprit d'un seul homme de gauche, il est bien évident néanmoins que tous s'en réjouiraient. Dans les rangs de la gauche, on commença alors à discuter de l'existence à la tête de l'Etat d'un "groupe socialiste", et l'on semblait prêt à accepter la justice sociale comme alternative à la démocratie politique, d'une part, et comme contrepartie à la pensée et au parti uniques d'autre part.

*

Les travaux du Haut Barrage allaient bon train, et les journaux que nous recevions clandestinement nous montraient la traditionnelle photo d'un panneau planté à l'entrée du site et qui indiquait : « Plus que tant de jours de travail jusqu'au détournement des eaux du Nil. » On avait fixé l'échéance de cette première historique, en préalable à la création du lac artificiel et de la centrale électrique, au 14 mai 1964. Tout en suivant avec intérêt le panneau d'affichage, je retournais dans ma tête cette question : comment traiter sous une forme romanesque de l'attitude complexe d'un pouvoir progressiste, hostile au colonialisme et qui, tout en œuvrant pour la modernisation et l'industrialisation du pays, et en cherchant à établir une certaine justice sociale, exerçait sans vergogne

les pires formes de répression à l'encontre de ceux qui n'étaient pas de son avis ou qui osaient tenter de faire prévaloir leurs vues.

Petit à petit, le Haut Barrage s'imposa à mon esprit comme sujet de roman. Une chose confortait mon choix : il était de bon ton à l'époque, tant chez les écrivains du système qui avaient la mainmise sur les médias que chez les dirigeants de gauche emprisonnés, d'affirmer que le rôle de la littérature était d'exprimer ce qu'il y avait de nouveau : *les phénomènes nouveaux, l'homme nouveau...* Dès le début, le projet du Haut Barrage avait fait l'objet d'une vaste campagne de propagande qui le présentait, à juste titre d'ailleurs, comme le symbole du triomphe de la volonté. Artistes et écrivains rivalisaient dans l'art de dépeindre le gigantisme du projet et ce qu'il signifiait pour le pays et pour *l'homme nouveau* qui allait voir le jour; bref, tout le monde était tombé dans le piège de la propagande.

Quoiqu'il en soit, je voyais bien qu'il y avait là un bon sujet pour un roman se proposant de traiter de l'ensemble des composants du réel : la lutte acharnée entre forces progressistes et forces réactionnaires, le monde et les rouages du pouvoir - outre mon expérience personnelle de la résistance à la torture et à la mort. Bien plus, un tel sujet me permettait d'expérimenter un certain nombre de techniques d'écriture romanesque, ce qui était naturellement de la plus haute importance pour un jeune écrivain à l'aube de sa carrière.

★

Je suivais donc le décompte des jours qui nous séparaient de la date à laquelle serait détourné le cours du Nil, et qui correspondait à l'échéance de la première tranche de travaux, espérant qu'il me serait donné d'être moi-même témoin de cet événement sans précédent, parce que je sentais qu'il pouvait y avoir là le foyer dramatique du roman. Je ne pus bien sûr réaliser mon désir, car bien que, suite à une amnistie, nous fûmes tous libérés quelques jours avant la fameuse date, je fus astreint à la résidence surveillée pendant plusieurs mois. En attendant de bénéficier d'une nouvelle amnistie, je me contentais de savourer ma liberté du lever du soleil à son coucher....

Mais à peine une année plus tard, je me préparais à partir pour le Haut Barrage en compagnie de deux amis écrivains et avec l'aide du correspondant en Egypte des *Izvestia*, Constantin Vichnevski. Plusieurs mois durant, j'allais vivre là-bas au rythme des travaux. Dans la chaleur torride de l'été, en cette année 1965, je me traînais péniblement sur ce sol de terre, de sable ou de cailloux, la sueur ruisselant sur mon visage et sous mes aisselles, et le bob dont je m'étais coiffé ne suffisait pas à contrer les brûlants rayons du soleil. Ma main droite serrait un précieux calepin à la reliure flétrie par la sueur. Je l'avais sur moi en permanence, et je l'ouvrais de temps à autre pour y consigner ce que j'observais ou entendais.

Je ne sais si c'était par acquit de conscience, par excès de dévotion, ou pour nous justifier et prouver notre fidélité à l'engagement que nous avions pris devant de nombreux ingénieurs, ouvriers et cadres dirigeants, tant égyptiens que soviétiques, en nous présentant à eux comme de "bons citoyens" et en promettant d'écrire quelque chose sur "leur combat contre la nature", mais toujours est-il que mes amis et moi rédigeâmes à la hâte un récit de voyage relatant notre expérience. Nous l'intitulâmes *L'homme du Haut Barrage*... Nous primes la chose comme un devoir fastidieux qu'il nous fallait expédier au plus vite (le livre parut au début de l'année 1967, un an exactement après cette autre épreuve que je vécus lorsque le pouvoir fit saisir mon premier roman, *Cette odeur-là*). A lire seulement le titre de notre ouvrage, il est clair qu'il ne se démarquait ni par la langue, ni par la construction, du discours propagandiste et exalté qui dominait alors. Pourtant, je n'avais pas l'impression de mentir; je faisais simplement ce que je considérais être mon devoir, me disant que plus tard, je prendrais le temps de m'enquérir de la vérité et que je m'accorderais le droit de m'exprimer librement, et de jouer à faire de l'art comme bon me semblerait.

Je séjournais par la suite pendant plusieurs années dans différentes villes du monde (à Moscou entre autres, où je pus étudier de près le système soviétique), emportant avec moi les plans du Haut Barrage et du fleuve, ainsi que les notes que j'avais prises sur les différentes phases de travaux, les matériaux de construction, les machines utilisées, la nature de la terre, l'historique du fleuve, les temples érigés sur ses rives, mais aussi sur les hommes qui se trouvaient là, en permanence ou de passage, égyptiens et soviétiques, ouvriers et cadres... J'avais encore consigné les pensées qui me traversaient l'esprit, les rêves qui me venaient la nuit, les fantômes du passé qui me poursuivaient (l'enfance; la prison), les livres que je lisais (en particulier un roman américain sur Michel-Ange), et je cherchais une forme inédite qui intégrerait tous ces éléments à une structure une, de sorte que le roman deviendrait le Haut Barrage lui-même.

*

Le Haut Barrage est composé de trois parties : deux parties identiques par leurs dimensions, leurs constituants et le type de machines ayant servi à leur construction, séparées par une partie plus réduite qu'on appelle le *noyau*. Constitué du matériau le plus simple qui soit, la terre, celui-ci repose sur un écran vertical étanche s'enfonçant jusqu'au socle de granit, à deux cents mètres de profondeur. Cette partition même me semblait riche de significations, et je décidai de la reproduire dans mon roman : deux parties symétriques de par leur construction, leurs petits épisodes insignifiants, leur langue froide et neutre, dénuée d'émotivité et de lyrisme, à moins que la narration ne porte sur l'enfance ou la prison, une langue toujours en retrait par

rapport au réel, comme pour laisser planer un doute sur l'authenticité du discours de la propagande, une langue qui observe sans jamais analyser, qui ne procède que par signes et fasse la part belle aux sous-entendus de toutes sortes; au centre, une petite partie composée d'une longue phrase mouvementée qui réunisse en un seul corps les éléments des deux autres parties, et qui, outre l'hommage qu'elle rendrait à la valeur du *verbe*, tenterait de formuler un certain nombre d'interrogations sur l'art, la violence, le pouvoir, la révolution et l'histoire.

Le récit n'a rien d'extraordinaire : un narrateur rapporte les observations qu'il a pu faire l'année où s'est achevée la première tranche de travaux pour laisser place à la seconde tranche (une phase plus technique et plus élaborée exigeant un surcroît de réflexion et de savoir-faire, et que l'on y médite sur les erreurs de la phase précédente), tandis qu'il évolue dans un climat étrangement mêlé d'enthousiasme et de répression policière.

Chacune des première et troisième parties est centrée sur des figures antithétiques dont les destins se croisent au gré de diverses combinaisons. On rencontre ainsi dans la première partie un Michel-Ange brûlant du désir de dessiner la nudité du corps humain et de le connaître de l'intérieur, lui qui a appris que la roche sait se retrancher derrière un masque de pierre impénétrable, de sorte que la violence peut toujours parvenir à la briser, mais jamais à la contraindre, car seule la manière douce la fait se livrer... A ses côtés, Shuhdi, celui qui a voulu se lancer dans une argumentation vouée à l'échec en clamant qu'il ne pouvait raisonnablement être hostile à un pouvoir qui construisait le Haut Barrage... Dans la troisième partie, la première figure est celle du narrateur à l'âge de l'enfance ou de l'adolescence, tandis que son pendant est Ramsès II, le grand pharaon immortalisé par les statues et les temples, celui dont s'empara l'idée de sa propre divinité au cours de la 34^e année de son règne, alors qu'approchait de son terme la construction du gigantesque temple d'Abou Simbel qui fut taillé dans le vif de la roche. Il se fit alors représenter parmi les dieux, au même titre qu'eux, avant d'usurper tout bonnement la place de certains de ces personnages divins. Il fit également représenter sur les parois du temple le récit de la fameuse bataille de Qadesh où il s'était laissé entraîner après que les espions du camp ennemi l'eurent fourvoyé, et au retour de laquelle, tout vaincu qu'il était, il avait fait le récit de son triomphe.

Nombreux sont ceux qui ont avancé que sous les traits de Ramsès II, j'avais voulu représenter Nasser, et qu'il fallait voir une similitude entre la bataille de Qadesh et la guerre de 1967 : Nasser n'était-il pas tombé lui aussi dans un piège que les Américains et les Israéliens avaient soigneusement monté pour lui ? Tout cela est parfaitement faux : les rapprochements et les parallèles n'ont pas de valeur absolue et systématique. Certes, les deux hommes se rejoignent dans leur despotisme et leur narcissisme, mais il subsiste entre eux une différence essentielle : alors que l'un a consacré tous ses efforts et ses richesses à

élever à sa propre gloire des temples fabuleux, l'autre s'est voué au service de son peuple, liant sa renommée personnelle au mieux-être de celui-ci.

On a dit que la langue utilisée dans le roman était plate et inexpressive. On a dit aussi que ce n'était pas là le roman dont pouvait rêver la Nation arabe, et qu'il empruntait sa technique à l'Occident (allusion faite au nouveau roman français), tout comme le barrage lui-même relevait de cette stratégie consistant à plaquer une technologie sur une société vivant dans un tout autre contexte.

A l'occasion d'une communication sur les romans égyptiens ayant su s'approprier les apports de l'écriture romanesque occidentale, un critique déclara dans un souci d'équité qu'il n'y avait là en soi rien de négatif, parce qu'il ne s'agissait pas d'un simple emprunt ou transfert, mais bien d'une réappropriation originale de la forme et de son remodelage dans un contexte historiquement différent de celui de la société des pays capitalistes et développés.

*

Les travaux de construction du barrage prirent fin en 1970 et l'inauguration officielle eut lieu en 1971. Haut de 111m, large de 40m et long de 4,2 km à son sommet, il surplombait en amont un réservoir s'étendant sur 500 km de long et 10 km de large en moyenne, et qui formait un immense lac qui prit, bien entendu, le nom de Nasser. Considéré comme l'un des plus grands lacs artificiels du monde, il mit quinze ans à se remplir, pouvant alors retenir 170 milliards de mètres cube d'eau qui suffiraient à satisfaire les besoins de l'Egypte pendant trois ans.

Le barrage réussit effectivement à protéger le pays des caprices de la crue. Son utilité se révéla clairement dans les années 70 et 80 en particulier, qui connurent une série de basses crues. Dans le même temps, 700 000 feddans de terre furent convertis à l'irrigation pérenne, tandis que les années 70 avaient vu la mise en valeur de près d'un million de feddans, opération qui se répéta dans les années 80. D'autre part, à partir de 1967, le barrage commença à approvisionner progressivement l'Egypte en énergie électrique : en 1977, la production atteignait 7,15 billions de Kwh.

Mais à peine Nasser eut-il quitté la scène que l'on commença à s'attaquer au Haut Barrage et à l'accuser de tous les maux, au point qu'un écrivain lui consacra un ouvrage qu'il intitula : *Faut-il détruire le Haut Barrage ?* Nul doute qu'il ne fallait voir la main de Sadate derrière cette campagne. Bien évidemment, le Haut Barrage ne fut pas détruit. Sadate se contenta, à la mode des pharaons d'autrefois, de chercher à effacer le nom de son prédécesseur et à supprimer son portrait du monument commémoratif érigé non loin du gigantesque temple d'Abou Simbel, temple que Ramsès II lui-même avait fait édifier parce qu'il voulait

remplacer sur les statues et les temples les noms et les portraits de ses prédécesseurs par son propre nom et son propre portrait. C'est précisément ce que fit Sadate lorsque, n'ayant pas réussi à ôter du monument le portrait de Nasser, il y rajouta le sien...

Mais les attaques contre le Haut Barrage ne s'arrêtèrent pas pour autant. Ses adversaires disaient qu'il empêchait les rives méditerranéennes du delta de recevoir le limon du fleuve, laissant ainsi la mer ronger la côte sablonneuse à l'embouchure du bras de Rosette, cette ville où en 1799 l'armée de Napoléon découvrit la célèbre pierre, et qui n'offre plus à présent qu'un paysage désolé de bâtisses en ruine, de fenêtres brisées et de fils rompus qui pendent des poteaux électriques...

On alléguait aussi que si les paysans bénéficiaient maintenant de trois récoltes au lieu d'une, et que si leurs maisons disposaient de l'électricité, de la télévision et de pompes à eau, il n'en demeurerait pas moins que la terre s'était appauvrie parce que le barrage retenait le limon charrié habituellement par la crue annuelle (l'équivalent de 20 millions de tonnes par an), obligeant les paysans à recourir à de coûteux engrais chimiques. D'autre part, les bords et le lit du fleuve se trouvaient ainsi privés d'un important facteur de résistance à l'érosion fluviale, et la terre se salinisait, la crue n'étant plus là pour entraîner le sel vers la Méditerranée. On dit enfin que les cas de bilharziose étaient plus fréquents chez les paysans, que du sud de la vallée du Nil jusqu'au Caire le niveau de la nappe phréatique s'élevait et que, malgré la mise en valeur de nouvelles terres, le total des terres cultivées avait très peu augmenté (6,1 millions de feddans en 1986 contre 5,9 en 1960).

Dernièrement l'Égyptien Rushdi Sa'îd, l'un des grands experts géologues des Nations Unies, a répondu à toutes ces critiques dans un ouvrage consacré au Nil en objectant que l'on exagérait l'importance du limon et qu'il était excessif de dire que sa disparition avait amoindri la fertilité des terres. Car si ces craintes ont quelque fondement dans le cas des terres de Haute Égypte qui jusqu'en 1965 étaient irriguées par bassin (700 000 feddans), et qui recevaient la plus grande part du limon, elles ne se justifient pas pour ce qui est des terres agricoles du delta qui depuis longtemps déjà étaient irriguées en continu et qui, ne bénéficiant que d'une infime portion des alluvions sédimentaires du fleuve, nécessitaient en permanence l'emploi d'engrais azotés.

Quant au recul des côtes, la faible quantité d'alluvions charriés par le Nil n'a jamais constitué qu'un tout petit apport pour le corps du delta, et n'a jamais contribué à son avancée sur la mer. Le recul des côtes égyptiennes, qui a commencé au milieu du XIX^e siècle sous l'effet des courants marins, n'est qu'un phénomène général auquel sont confrontés tous les rivages de la terre du fait de la montée continue du niveau des mers.

En 1985, Farouk El-Baz, chercheur à la NASA d'origine égyptienne, écrivait dans le *National Geographic* que, concernant le Haut Barrage, un

seul point pouvait difficilement être sujet à controverse, à savoir qu'il avait sauvé l'Egypte de deux cycles de crues qui auraient pu être catastrophiques (en 1964 et 1975) et de deux cycles de sécheresse (en 1972 et 1984) qui l'auraient été tout autant.

*

Le fait est que le projet initial du barrage comportait plusieurs projets annexes à exécuter en parallèle. Tous visaient à pallier les inconvénients secondaires du barrage, dont les concepteurs du projet avaient pleinement conscience depuis le début. Ainsi, pour lutter contre l'érosion du lit du fleuve, due à la perte du limon, il fallait renforcer les autres petits barrages situés en aval plutôt que réduire le volume d'eau écoulé depuis le Haut Barrage, et entamer ainsi tout un processus de rationalisation de l'utilisation de l'eau à l'échelle du pays. Quant au problème du sel se déposant sur les terres agricoles, il était possible de le régler avec la mise en place d'un puissant système de drainage. Enfin, les plans de développement global ainsi que le deuxième plan quinquennal, qui débuta en 1965, intégraient des projets complémentaires en vue d'un traitement radical du problème de la bilharziose et de celui de la montée des nappes phréatiques.

Mais l'agression israélienne de 1967 allait renvoyer à plus tard tous ces projets, et bien d'autres encore (en cela, on peut dire qu'elle mena à bien son objectif le plus important), parce que tous les moyens disponibles allaient devoir être employés à effacer ses séquelles. L'agression créa en outre de nouveaux problèmes qui réduirent à néant les bénéfices du Haut Barrage : ainsi, des centaines de milliers de réfugiés, obligés de fuir leurs villes situées dans la région du Canal de Suez et cibles des feux de l'armée israélienne, affluèrent vers l'étroite vallée du Nil, laquelle, alors qu'elle ne représente que 3% de la surface de l'Egypte, regroupe 96% de sa population. Ce fut alors le point de départ de l'incroyable extension des villes et des agglomérations au détriment des terres agricoles, phénomène qui explosa dans les années 70 et 80 lorsque disparurent politique du logement et plans de développement, tandis que triomphait le prétendu libéralisme.

*

A vrai dire, l'offensive menée contre le Haut Barrage s'inscrivait dans le cadre d'une campagne lancée par les opposants à la politique socialiste de Nasser. Certes ils firent de son vaste projet hydroélectrique l'emblème de cette campagne, mais à travers lui, ils visaient en fait toute la politique nassérienne, depuis le secteur public jusqu'aux programmes de logement social, en passant par les relations avec l'Union Soviétique et le bloc de l'Est, ainsi que la question palestinienne et celle du

nationalisme arabe. Certains de ces opposants étaient issus des rangs mêmes des forces nassériennes, lesquelles, avant même la mort de Nasser, terrassées par la défaite de 1967, semblaient prêtes à renoncer à la politique anticolonialiste et d'industrialisation tout comme au rêve d'un marché commun arabe, et impatientes de livrer le marché national aux sociétés occidentales. Ce que fit Sadate lorsqu'il lança le slogan de l'ouverture économique, sous couvert duquel les richesses du pays subirent la plus grande entreprise de pillage jamais connue. Les grands technocrates nassériens y participèrent d'ailleurs au même titre que les aventuriers, les entrepreneurs, les courtiers... (exactement comme le prédisait l'un des personnages d'*Etoile d'août*), et l'héroïne réapparut dans le pays pour la première fois depuis la seconde guerre mondiale. La dette extérieure prit des proportions astronomiques - à la mesure des sommes déposées dans les banques suisses par les dirigeants égyptiens -, et le fossé se creusa entre les classes sociales : on vit le luxe le plus ostentatoire côtoyer la misère la plus noire, l'enseignement se détériora tout comme l'administration, et l'échelle des valeurs fut réajustée. A présent, on ne pense plus à créer un marché unique arabe, on s'active avec ferveur pour créer un marché *moyen-oriental* sous le contrôle d'un voisin technologiquement plus avancé, ennemi de longue date, et qui peut compter sur le soutien de l'Occident du fait du sentiment de culpabilité éprouvé par ce dernier et de l'audacieuse stratégie qu'il adopte pour conserver son emprise sur cette riche région du monde.

Il était donc tout naturel qu'après l'épuisement des forces de gauche grâce aux bons soins de Nasser (soit qu'elles aient subi la terreur ou la répression, soit que d'autres aient repris à leur compte leurs slogans, mais aussi à cause de la défaite imposée à Nasser en 67 et des difficultés successives auxquelles a dû faire face le socialisme international), le simple citoyen qui peine à gagner son pain quotidien, cherchant son salut autour de lui, dans ce monde si complexe, en soit réduit à l'une ou l'autre de ces issues : la frustration, partant le repli sur soi, voire l'autodestruction; ou bien la recherche d'un échappatoire dans une vague tradition spirituelle et un discours religieux aussi simpliste que les personnages qui le lui servent.

★

Les Egyptiens semblent aujourd'hui bénéficier d'une plus grande liberté économique : ne jouissent-ils pas de la libre concurrence et du droit à mourir piétinés ? Pourtant, ils n'ont guère progressé sur le plan des libertés politiques : l'activité politique est restée le privilège des classes dirigeantes. Certes, une plus grande liberté d'expression est apparue à la faveur de la devise du *laisser faire, laisser aller*, et j'en ai moi-même bénéficié puisque mon premier roman, interdit sous Nasser, a pu paraître intégralement au milieu des années 80, et que mon dernier, qui

dénonce la corruption de ce régime et les humiliations qu'il inflige au peuple égyptien, a pu être publié sans aucune difficulté. Mais le sort des peuples et des nations ne peut être mesuré à celui d'un roman, aussi génial puisse-t-il être !

Le Haut Barrage n'aura pas été ce moteur prodigieux d'une industrie nationale moderne, pas plus qu'il n'aura entraîné de mouvement de modernisation global. Les ressources en eaux qu'il fournit sont menacées, et outre que l'accroissement de la population n'est accompagné d'aucun développement adéquat, notre opiniâtre voisin ne cache guère ses convoitises quant à ces ressources. Rappelons qu'après le projet d'implantation des Juifs en Ouganda qui fut discuté lors d'un déjeuner entre Hertzl et le millionnaire Rotschild le 4 juillet 1902, le leader sioniste arriva au Caire le 23 mars 1903 avec un nouveau projet prévoyant l'implantation des Juifs dans le Sinaï, et ce grâce à l'adduction des eaux du Nil par des canaux passant sous le Canal de Suez... La Guerre d'Octobre relança en Israël les appels en faveur d'un règlement du problème de l'eau par l'adduction des eaux du Nil jusqu'au Déversoir à l'aide de canaux passant sous le Canal de Suez. Idée à laquelle feu le président Sadate donna sa bénédiction...

Les soupçons émis dans *Etoile d'août* quant à la nature du régime qui se fit le champion de la modernisation du pays ont trouvé leur justification. Certaines interrogations soulevées par ce roman ont en effet recueilli des réponses claires, notamment celles sur la violence, le pouvoir et le culte de la personnalité. Mais la question fondamentale, celle de la liberté et du développement, attend toujours une réponse... Quel sera le devenir de ce pays, voire de tous les pays du Tiers Monde que leur infortune a précipité dans les filets de la domination étrangère et qui se sont vus privés de toute chance de développement ? Trouveront-ils leur salut dans le repli sur soi ou sur un passé lointain ? Ou bien en se fondant dans le moule de l'autre, qui ne saurait convenir qu'à un valet ou un vassal ? Sinon, y aurait-il une troisième voie ?

Le Caire
Octobre 1995

NASSER - 25 ANS

Peuples Méditerranéens n° 74-75

janvier - juin 1996

pp. 305 - 309

NASSER VIVANT ou IL EST MORT

JEAN-CHARLES DEPAULE ET CHAWQI DOUAIHY

Je dînais à Beyrouth avec des amis, tout près de l'Université américaine. Après le repas, alors que nous faisons un tour dans le quartier, et que tout était calme, soudain nous avons vu venir de loin, en courant, un jeune homme pieds et torse nus qui répétait à perdre haleine : "Il est mort, il est mort, il est mort !" Nous avons compris qu'il s'agissait de Abdel Nasser.

Il était onze heures. Où trouver un taxi-service pour rentrer chez nous? Tout était bloqué, des barricades avaient été dressées, des troncs d'arbres coupés. Partout des pneus brûlaient. Nous avons dû ainsi rentrer à pied, c'est-à-dire faire deux heures de marche.

Le lendemain, puisque tout était fermé, je suis descendu sur la place des Canons pour prendre une voiture pour Tripoli, où habitaient mes parents. Pas de voitures ni de bus. J'ai dû attendre plus de quatre heures avant l'arrivée d'un taxi appartenant à quelqu'un de mon village. La place grondait. Des jeunes gens tenaient de grandes pièces de tissu noir, ils les déchiraient en petits morceaux qu'ils accrochaient sur la poitrine des passants en signe de deuil, sans même leur adresser la parole.

Lorsque je suis arrivé à Tripoli, la ville tout entière s'entassait sur la place centrale. Il ne faut pas oublier que Tripoli était beaucoup plus nassérienne que Beyrouth, et pour cause, elle a toujours été la "capitale" du nationalisme arabe.

Quand je suis entré dans la maison la chose qui m'a frappé, et m'a le plus impressionné, c'étaient les pleurs de ma mère. Elle à qui la politique ne disait rien. D'autant plus que nous sommes maronites et que généralement les Maronites n'aimaient pas Abdel Nasser. Chez mon père, lui qui était communiste à sa façon, l'émotion n'était pas moindre.

Deux jours après, une messe a été célébrée à Ehden, et le curé a prononcé un sermon où il comparait Abdel Nasser aux Pyramides !

Il faut dire que sa mort a brouillé toutes les cartes et en premier lieu les clivages politiques.

*

Il y a quelques années j'avais expliqué à un étudiant égyptien : "Je suis arrivé pour la première fois en Egypte en 1970, quatre jours avant la mort de Nasser". A vrai dire je ne savais plus exactement si c'était quatre jours ou cinq. Mais lui avait tout de suite précisé : c'était donc le 24 septembre.

Je me souviens de l'arrivée au Caire à l'aube. Je me souviens de la route de l'aéroport : la lumière, les paysans, à moitié endormis, sur leur charrette chargée de légumes que notre autobus doublait.

Mes camarades et moi - nous venions comme coopérants - avons été répartis dans des pensions de famille. Celle où j'étais logé était tenue par un couple de Russes blancs. Ils désignaient les conseillers soviétiques et leurs familles qu'ils rencontraient en ville par l'expression "les nouveaux Russes". Nous attendions notre affectation. Un soir, un de nos collègues est arrivé en disant : "il est mort". Apparemment, cette annonce - "il est mort" - était, au téléphone notamment, une plaisanterie coutumière des anti-nassériens. Cette fois il était vraiment mort. Il venait de raccompagner ses derniers hôtes, après un sommet au cours duquel il avait essayé de régler ce "septembre noir" où le roi de Jordanie avait décidé de mettre au pas de façon sanglante les Palestiniens.

La radio diffusait du Coran, dans le silence qui s'était abattu sur la ville. Nous sommes descendus dans la rue. Nous sommes allés sur la place Tahrir. Il y a tout de suite eu des rassemblements, des cortèges de jeunes gens... et j'ai eu assez peur, je dois le dire, devant la colère énorme et la souffrance qui s'exprimaient.. C'était comme si l'injustice du monde avait assassiné Nasser. Je me demande si cette soirée ne m'a pas plus impressionné que les funérailles auxquelles j'ai assisté ensuite depuis un balcon.

*

A Beyrouth comme à Tripoli les gens, dans la rue, sur les balcons, criaient, pleuraient... On avait l'impression que quelqu'un de la maison venait de mourir. En fait Abdel Nasser c'était, en quelque sorte, un père, un frère, un fils.

*

En Egypte la "dénassérisation" a été assez rapide. Il y a eu, quelques mois après sa mort, le "complot" du groupe de `Ali Sabri, et l'arrestation de nassériens historiques. Les anti-nassériens, les libéraux ne s'y sont pas trompés. Mais cette "dénassérisation" ne s'est peut-être pas manifestée d'une façon si brutale dans un certain nombre de signes extérieurs, comme s'il y avait un décalage entre une réorientation politique et certaines apparences qui étaient maintenues : les soldats de la garde présidentielle sont restés en faction devant son mausolée pendant plusieurs années avant d'être remplacés, dans les guérites qu'on a cessé d'entretenir, par les conscrits de la police ordinaire. Et je me souviens des images de Nasser un peu partout, qui n'ont pas disparu du jour au lendemain.

*

A Tripoli, dans les années cinquante, lorsque j'étais élève chez les Frères, ils nous interdisaient, pas d'une façon franche, il est vrai, d'entrer dans la vieille ville, qui pour eux avait quelque chose de louche.

Nous habitions dans les nouveaux quartiers, donc un peu loin de l'école qui était située aux abords de l'ancienne ville. Chaque jour je faisais la navette, le trajet était relativement long. Cela m'a permis de découvrir, sans le savoir, une bonne partie de Tripoli, et de pénétrer, parfois, en cachette, dans les quartiers anciens. Je passais devant les magasins - il y a une tradition chez nous : derrière le bureau où se tient le propriétaire on accroche le portrait du fondateur de la maison, surtout chez les pâtisseries, et, à côté, un verset du Coran ("*kullu min at-tayyibât*"...). Dans tous les magasins, à côté de la photo du père ou du grand-père, il y avait celle de Abdel Nasser.

On remarquait encore plus sa présence durant les fêtes, qu'elles aient été religieuses ou nationales. Sur la place principale, à Tripoli, les gens, surtout les enfants, venaient se faire photographier devant une image de lui grandeur nature. On vendait des petits tapis ou des coussins à son effigie. Dans son livre *Le vendredi et le dimanche*, Khaled Ziyadé raconte comment, lorsque sa famille a déménagé, son père avait emporté avec lui deux choses essentielles à ses yeux, le

Coran emballé dans une jaquette en tissu et la photo de Abdel Nasser qu'il accrochait à la place d'honneur dans la maison ¹.

*

J'avais été frappé en 1971 du nombre de portraits de Nasser dans les souks de Saïda. Aujourd'hui, il y en a toujours.

*

Encore un souvenir : la première fois que j'ai entendu, dans un discours de Abdel Nasser, le mot *isti`mâr* ("colonialisme"), j'ai demandé à mon père ce que ça voulait dire. Il était incapable de me répondre, lui un militant de longue date, il m'a dit : je vais demander à un ami.

Et la radio...- généralement on annonçait que Abdel Nasser allait faire un discours. Les gens l'attendaient, ceux qui n'avaient pas de poste se rendaient chez des voisins ou bien dans les magasins, dans les ateliers. Des gens m'ont dit avoir entendu pour la première fois la radio à l'occasion d'un de ses discours, car en principe - en principe - les musulmans pieux n'écoutent pas la radio. Des discours qui durent des heures et des heures, comme les chansons d'Om Kalsoum...

Une chose encore : quand il est venu en Syrie, lors de la République arabe unie, la ville de Tripoli s'était vidée. Les gens étaient partis pour *le* voir. "Moi je l'ai vu, moi je l'ai touché...", ne cessaient de répéter ceux qui avaient eu la chance d'aller en Syrie.

*

On dit que si, de son vivant, on n'avait pas érigé de monument officiel à son effigie au Caire, c'est parce qu'il l'avait interdit ², et non, comme on pourrait le penser, à cause des prescriptions de l'islam - il y a des statues, notamment des figures du mouvement national, Nahas, Mustafa Kamel, et Zaghoul, bien sûr..., sans parler du Ramsès de granit qu'on a installé après la Révolution, devant la gare centrale. En fait il y avait des statues "spontanées" le représentant, des bustes en plâtre, en ciment... Qui les avait mises là ? Le parti (l'Union socialiste arabe) ?

¹ Zyadé (Kh.) *Yawm al-juma` wa yawm al-ahad*, Beyrouth, Dar al-Nahar, 1994. Des extraits ont été traduits en français par Chawqi Douaihy, *Lettre d'information - Observatoire de recherche sur Beyrouth et sa reconstruction*, 2, 1994.

² Cf Jean Lacouture, "Le sacre de Gamal Abdel Nasser", *L'Histoire*, 190, juillet/août 1995.

*

A Beyrouth il y a une seule statue de Nasser, à Aïn Mraïsé. Elle a été érigée après sa mort. Je crois que c'est une initiative du comité de quartier. Un quartier, composé de Druzes, d'Arméniens, de sunnites et de juifs, qui était connu pour être un des plus nassériens de la ville. La statue a une forme bizarre... - il n'y a pas de tradition de statues au Liban, cela a commencé quand on a voulu célébrer ceux qu'on appelle "les hommes de l'Indépendance".

*

Au Caire, aujourd'hui, des morceaux de maçonnerie, des restes de socles pas toujours reconnaissables subsistent. Les bustes ont disparu, je me souviens de certain d'entre eux. Mais ce qui me frappe c'est non seulement le maintien, mais le retour d'une imagerie nassérienne, surtout chez des commerçants (il y en a qui sont œcuméniques et accrochent le portrait des trois présidents). Et celle que l'on vend dans la rue, en particulier la photo en couleur de Nasser avec son fils se détachant sur un ciel bleu, ou celle où il est accroupi sur fond de mosquée.

J'ai pris des photos, on m'en donne, j'en découpe. On pourrait esquisser un inventaire. A Ismaïlia, dans un café, "Le casino de la victoire", plusieurs clichés de lui près du Canal, et dans une petite échoppe de torchi (de pickles), un portrait parmi d'autres images. A Rosette chez un coiffeur (uniforme, casquette). Au Caire, au marché couvert de Ataba, chez un poissonnier, Nasser en civil, au dessus de la caisse. Jeune en uniforme (avec une casquette) dans une boutique du Khan el-Khalili. Chez mon boucher, au souk Tewfiqiyya, représenté souriant sur un carreau de céramique blanche, décoré de palmes et de drapeaux. Et son buste doré, toujours présent dans un passage du centre-ville, entouré de quelques plantes et d'une grille. Deux photos dans un café du Maarouf, rue Champollion : au dessus de l'horloge et de la télévision à l'intérieur, et dehors. Et aussi dans des ateliers, dans une boutique de souvenirs à côté du chanteur Abdel Halim Hafez, sur une cabane à côté d'Om Kalsoum, ou exposé parmi les œuvres d'un peintre de rue au-dessus de Abdel Halim et à côté de Hosni Moubarak. Des couvertures de magazines sur le trottoir, chez un bouquiniste de l'Ezbeikkiyya - Binà' al-watan, c'est-à-dire La construction de la nation.

Beyrouth
IREMAM - Université libanaise
Octobre 1995

NASSER - 25 ANS
Peuples Méditerranéens n° 74-75
janvier - juin 1996
pp. 311 - 317

RESUMES

Nasser. 25 ans - Les termes de l'impossible bilan

Alain Roussillon

Les études réunies dans ce volume contribuent à montrer que tant le reflux du nassérisme comme expression du projet national, après la défaite de juin 1967, et sous les coups de ses héritiers, que sa permanence dans le paysage politique et idéologique égyptien, posent le problème de la capacité du libéralisme, au nom duquel les héritiers de Nasser ont entrepris la remise en question des "acquis" du nassérisme, à produire une alternative à l'islamisme, en tant qu'utopie concurrente de celle de la révolution de juillet.

Le nassérisme à travers les âges : recompositions de la formule du pouvoir et de la légitimité

Alain Roussillon

En donnant prise, par la gestion même de son système de légitimation, à la surenchère que "modérés" et "radicaux" sont en situation d'exercer sur lui, le pouvoir égyptien s'est laissé entraîner sur un terrain où l'enjeu du politique tend à se réduire à la question du caractère islamique de l'Etat et de la société. Dès lors que la *légitimité* de cette question a été acceptée, on peut se demander si l'intégration à la scène politique de l'un des courants reste possible autrement qu'aux conditions mêmes que pose ce courant.

Nasser ou la modernité interdite

Mutah Safadi

Dans le climat d'enthousiasme et de ferveur qu'avait créé la personnalité charismatique de Nasser, les masses pensaient réaliser les ambitions d'un projet de "renaissance" mené par une élite éclairée qui voyait dans la modernité et le changement le seul moyen d'accéder à la l'indépendance totale. Lorsque l'orientation moderniste a été abandonnée, ces masses ont été tentées de verser dans l'idolâtrie. Le désespoir a alors été canalisé au profit d'une nouvelle révolution contre un despotisme qui muselle tous les moyens rationnels et modernistes de s'opposer à lui.

Auto-critique du soutien incondtionnel à Nasser

Muhammad Sid-Ahmad

Nasser est devenu le symbole de l'élan panarabe à son moment de plus grande résonance, au moment de la nationalisation du Canal de Suez. Les failles du panarabisme, demeuraient alors imperceptibles. Les incohérences du projet panarabe ne prennent toute leur ampleur qu'après la défaite de 1967. Aujourd'hui, le panislamisme qui s'oppose au panarabisme, semble passé au premier plan. Mais ce n'est pas le cas au niveau populaire : Nasser était, d'abord, le gouvernant que le petit peuple considérait comme entièrement sien. A ce titre, il est unique dans l'histoire de l'Egypte.

Entre mémoire et oubli : qui sont les jeunes nassériens?

Dina El Khawaga

Existe-t-il encore des jeunes qui s'identifient à Nasser, ou au programme politique nassérien? Si oui, à travers quels itinéraires, à partir de quelles structures de socialisation et de quels moments fondateurs? Dans quelle mesure sont-ils semblables ou différents de leurs aînés? Il ne s'agit pas de mesurer la force actuelle d'un courant politique ou de dresser un bilan de l'attrait du panarabisme ou du nassérisme aux yeux de la jeunesse des années quatre vingt dix, mais de dégager ses modalités de réappropriation d'une référence politique et historique.

Nasser et les Oulémas d'al-Azhar La ré-invention d'une mémoire politique

Malika Zeghal

Trois ans après le coup d'Etat des Officiers libres le régime s'en prend aux oulémas. Il oppose à "l'inertie" des oulémas son idéal révolutionnaire, mais cherche dans le même temps à se les attacher pour mieux les contrôler. De leur côté les oulémas, étroitement soumis aux directives du régime, savent négocier des voies de contournement en utilisant les besoins de légitimité religieuse du régime. L'ambiguïté du discours du pouvoir, se réplique dans l'esprit de la réforme religieuse. Cette réforme laisse jusqu'à présent des traces profondes dans le corps des oulémas : elle a recomposé les modes de transmission du savoir religieux, le rapport des oulémas au pouvoir politique, et traumatisé beaucoup d'entre eux.

L'Encyclopédie Gamal Abdel Nasser du fiqh islamique : Nationalisme arabe et codification de la loi islamique

Bernard Botiveau

Les travaux de codification entrepris par l'Assemblée du peuple en 1982, conformément à l'orientation constitutionnelle faisant de la loi islamique le référent central du droit, citent abondamment les juristes égyptiens de la "commission mixte" chargée par Nasser de préparer l'Encyclopédie. Mais l'Encyclopédie n'apparaît pas en tant que telle, alors que pratiquement toutes les phases codificatrices récentes de la loi islamique y sont mentionnées. Les codificateurs actuels puisent presque mécaniquement dans cet apport du nassérisme qui, loin de la vulgate islamiste, a constitué un renouvellement praticable des antécédents réformistes; mais ils se trouvent dans l'impossibilité de citer complètement leurs sources, s'ils veulent aujourd'hui prétendre à une légitimité.

Le Haut Barrage 30 ans après

Habib Ayeb

En prenant la décision de construire le Haut barrage, Nasser n'avait certainement pas une vision précise de son impact sur la carte de l'Egypte. Avec ses conseillers il a transmis à ses héritiers la représentation millénaire que l'Egypte était le Nil et seulement le Nil. Aujourd'hui les limites du Haut Barrage participent, de fait, au changement radical de cette représentation collective de l'espace du pays. Quel qu'en soit le résultat à moyen et à long terme, ce processus

mental qui commence à s'exprimer sur le terrain est une conséquence remarquable du Haut Barrage d'Assouan.

La lettre et le chiffre : le processus d'alphabétisation en Egypte durant la période nassérienne

François Ireton

Exploration de la dynamique des taux d'alphabétisation et de leurs inégalités, dans quelques grandes entités géographiques de l'Egypte, selon le genre et le "milieu" (urbain ou rural). L'accent est mis sur la période nassérienne, comparée avec la période précédente (deuxième moitié de l'entre-deux guerre et période de la seconde guerre mondiale). A la mesure du rythme du processus d'alphabétisation en Egypte, s'ajoute la mesure *croisée* de l'ampleur et de l'évolution des inégalités régionales, de "milieu" et de genre qui, à la fois, se révèlent dans ce processus et sont (re)produites, voir amplifiées par lui.

Le Caire d'un libéralisme à l'autre

Eric Denis

La révolution est, en théorie, un moment favorable pour agir sur tout. Mais en reprenant l'héritage réformateur et, surtout, en valorisant les réponses analytiques pour promouvoir un nouveau projet de société, le moment nassérien est immédiatement entré dans une logique de segmentation technicienne qui n'a fait que s'affirmer par la suite, empêchant toute remise en cause fondamentale au profit de l'administration et de l'industrialisation. Le Caire n'est pas une image de cette encadrement techniciste et des résistances des marges, mais la scène centrale dans une pièce où le décor joue un rôle essentiel.

Habiter une "cité nassérienne" : Changements sociaux et relations de voisinage à Aïn el-Sira

Bénédicte Florin

En un peu plus de trois décennies, la cité Aïn el-Sira a fondamentalement changé de physionomie. Les innombrables signes de transformation de l'espace privé et public témoignent à la fois d'une appropriation des lieux et d'une adaptation, quotidienne ou exceptionnelle, à l'exiguïté du logement, aux difficultés de la vie de tous les jours, ou, encore, à la proximité/promiscuité plus ou moins acceptée du voisin. La captivité résidentielle, sous-jacente à ces pratiques, est très mal vécue par certaines familles, surtout lorsqu'elle est liée au sentiment de déclassement social.

Un médecin au service du peuple Changer le mythe en réalité

Sylvia Chiffoleau

La médicalisation de l'Egypte n'avait jamais été à l'ordre du jour du pouvoir. La Révolution a cherché à diffuser le progrès médical au plus profond de la société égyptienne, et notamment au sein de sa composante rurale. Cette diffusion supposait un changement radical dans la représentation de leur profession par les praticiens. Appelés à œuvrer à la réalisation d'objectifs nationaux plutôt qu'à asseoir leur statut social, les médecins égyptiens, sans épouser totalement l'idéologie dominante, réinventent alors leur image professionnelle. A travers la littérature et le cinéma, peut se suivre la construction d'une image nouvelle de la profession.

Post-nassérisme et postmodernisme : l'avenue de la Ligue arabe, de l'époque de la centralité au temps de la globalisation

Jean-Noël Ferrié

Il est possible d'établir d'autres connexions que "islam" et "modernité", pour rendre compte de l'atmosphère générale de la société égyptienne; des connexions comme "politique" et "modernité" ou "politique" et "existence" par exemple. On peut partir de ces sortes d'artefacts cognitifs indispensables à l'activité humaine mais dénués d'intériorité, que sont les objets, et décrire des déambulations avec et entre les objets. L'avenue de la Ligue arabe est choisie comme lieu d'observation de ces déambulations.

Recadrages et décadres au Caire Remarques sur l'islamisation des espaces modernes

Jean-Noël Ferrié

On pourrait penser que les signes religieux qui ponctuent l'espace urbain opèrent, en tant que tels, une structuration religieuse de la vie sociale (parce qu'ils sont eux-mêmes structurés). Les jeux de recadrage et de décadre montrent, au contraire, qu'ils ne forment pas un système par eux-mêmes puisque leur utilisation sociale implique leur intégration dans d'autres systèmes (système éthique, système de la mode, système des objets de décoration...). Autrement dit, l'indexation religieuse de la vie quotidienne ne suppose pas que l'intégration systémique se fasse au bénéfice des éléments religieux.

Les deux passés des paysans de Nasser. Mémoire politique et vie quotidienne dans un village d'Egypte

Reem Saad

Tentative de comprendre comment, au niveau local de la communauté, des considérations sur le passé servent à définir la communauté en tant que telle et à traduire la représentation collective d'un ordre moral et politique. Bien plus que de simples repères chronologiques, les représentations temporelles sont un moyen de formuler une réflexion sur un ordre social vécu, imaginaire ou idéal. Les frontières du village et l'identité du paysan ne sont pas données une fois pour toutes, elles sont constamment recrées, redéfinies, modifiées...

L'affaire Mahfouz - 1959-1994

Richard Jacquemond

Mahfouz et ses défenseurs en affirmant que le roman *Awlâd Hâratinâ* ("Les gars de notre quartier"), publié en 1959 et condamné par Al-Azhar, ne contient rien qui porte atteinte à la foi et au dogme, acceptent implicitement de se positionner à l'intérieur du référent islamique. Ils reconnaissent du même coup aux gardiens de la foi et du dogme le droit de se poser en juges de la licéité de l'œuvre d'art. Dans ces conditions, on ne peut s'étonner que leurs appels en faveur de la liberté d'expression restent le plus souvent incantatoires : prisonniers du référent religieux, on voit mal sur quelle base philosophique et sociale ils peuvent fonder cette liberté d'expression.

Etoile d'août... vingt ans après

Sunallah Ibrahim

Le haut Barrage "Je voyais bien qu'il y avait là un bon sujet pour un roman se proposant de traiter de l'ensemble des composants du réel : la lutte acharnée entre forces progressistes et forces réactionnaires, le monde et les rouages du pouvoir - outre mon expérience personnelle de la résistance à la torture et à la mort. Bien plus, un tel sujet me permettait d'expérimenter un certain nombre de techniques d'écriture romanesque, ce qui était naturellement de la plus haute importance pour un jeune écrivain à l'aube de sa carrière."

Nasser vivant ou Il est mort

Jean-Charles Depaule et Chawqi Douaihy

"Je dînais à Beyrouth avec des amis, tout près de l'Université américaine. Après le repas, alors que nous faisons un tour dans le quartier, et que tout était calme, soudain nous avons vu venir de loin, en courant, un jeune homme pieds et torse nus qui répétait à perdre haleine : "Il est mort, il est mort, il est mort !" Nous avons compris qu'il s'agissait de Abdel Nasser".

BULLETIN D'ABONNEMENT / SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville / postal code, city :

Pays /country :

Souscription d'un abonnement de un an à / Suscription for one year to :

Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples

de soutien / supporter rateordinaire / normal rate

à partir du numéro

Mode de règlement / Payment :

* *Chèque bancaire* à l'ordre de *Peuples méditerranéens*, adressé à

/Bank cheque to the order of *Mediterranean peoples*, addressed to :

Peuples méditerranéens, B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07.

* *Virement* à notre banque / *Transfer* to our bank :

Banque nationale de Paris, avenue de Breteuil - 75015 Paris.

30004/01924/00254660/92

* *Facture / Invoice*

Conditions d'abonnement / Subscription rate (francs français /

french francs). France et étranger / France and other countries :

Individus / Individuals : 230FF - *Institutions / Institutions* : 380 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 500 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les "abonnements permanents" à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de douze mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires.

Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de la publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085


Achevé d'imprimer par

PARA 
GRAPHIC

31240 L'UNION (Toulouse)

Tél. (16) 61.37.64.70

Dépôt légal : Mai 1996

267 01/98
35925 185
BU1 

Revue trimestrielle, *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ils doivent également, dans la mesure du possible, être remis sur disquette macintosh. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly journal *Peuples méditerranéens-Mediterranean peoples* is bilingual (french-english), each article being summarised in the other language of the journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. As much as possible, they have to be submitted on macintosh disk. Written in french or in english, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles paraissant dans *Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples* sont analysés et indexés dans / Articles appearing in *Peuples méditerranéens - Mediterranean peoples* are annotated and indexed in :

- *Bulletin signalétique du C.N.R.S.* 521 (sociologie-ethnologie), Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- *Documentation politique internationale / International political science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts* and *Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical abstracts*, Santa Barbara American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International sociological Association.

**REVUE TRIMESTRIELLE**

25 ans après la disparition brutale de Nasser, le 28 septembre 1970, persiste dans la mémoire populaire, paysanne ou urbaine la trace des ébranlements des années cinquante et soixante, et l'imagerie nassérienne est encore très présente.

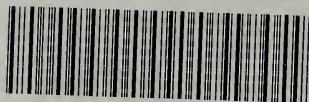
Dans le monde politique, le moment nassérien fait par contre l'objet d'inclôturables polémiques, entre les héritiers auto-proclamés du nassérisme et ceux de la supposée tradition libérale du vieux Wafd, avec les Frères musulmans ennemis irrécconciliables en raison du sang versé des martyrs, malgré les connivences "objectives" entretenues avec eux par Nasser et ses héritiers, avec ce qui subsiste de communistes égyptiens qui ont bien du mal à dépasser la "contradiction" de leur soutien, au nom du progressisme, d'un Nasser qui les avait jetés en prison, entre une "vieille garde" nassérienne, attachée à son bilan "globalement positif" et les "jeunes nassériens" décidés à dresser un bilan critique.

Les prises de position, débats, bilans publiés dans la presse égyptienne à l'occasion de la commémoration du 25^e anniversaire de la disparition du *Za'îm* attestent que le travail de deuil du nassérisme est engagé, mais loin d'être parvenu à son terme.

PEUPLES MÉDITERRANÉENS N°74-75



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 027337960